

الكتبة محمدية لهنسيدي
أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

مقدمة في الفلسفة العامة

الطبعة التاسعة مزيّدة ومنقحة

١٩٨٩

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهراني - القاهرة
ت ٩٠٤٦٩٦



مقدمة في
الفلسفة العامة

الدكتور محمد محمود
أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

مقدمة في الفلسفة العامة

الطبعة التاسعة مزيّدة ومنقحة

١٩٨٩

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهراف - القاهرة
ت/ ٩٠٤٦٩٦

تقديم الطبعة الاولى

هذه الـ «مقدمة في الفلسفة العامة» ليست إلا تعريفاً عاماً بالفلسفة وموضوعاتها، كتبت الى فريقين من القراء : الى القارئ غير المتخصص وإلى القارئ المتخصص في أول طريق التفكير ، وهى فى هذا وذاك لم يقصد من ورائها الا إعطاء فكرة ما عن الفلسفة ، ستكون من غير شك فكرة سريعة ، عامة ، ناقصة ، ولكنها لن تخلو من ذلك من بعض «الوقفات» الأملية التى أملتها بعض «المواقف» .

وقد يمر القارئ العابر بهذه «المواقف» من الكرام ، متأثراً فى هذا بما يكون قد سمعه عن الفلسفة من العامة وأشباه العامة من أنها مجرد كلام فى الهواء . ولكننا لانملك الا أن ندعو هذا القارئ الى عدم القاء الكلام هكذا على عواهنه وإلى أن يتعمق ما كتب حتى يقتنع بما تؤمن به نحن : أنا راسخا ، وهو : أن الفلسفة ليست فى نهاية المطاف إلا مجموعة من «المواقف» تمتزج بكيان الإنسان ، ويعيشها فى نفسه ، ويتمتع مفرها ، ثم يعبر عن هذا كله تعبيراً كلياً يجعله يحفل بالكليات ولا يقف عند الجزئيات . فيناقش مثلاً وجوده الإنسانى بصفة عامة ، ومركزه من الوجود العام حوله ، وكيفية معرفته له وعلاقته بأشباهه من الناس . . الخ .

وبعد ، فقد تم تأليف هذا الكتاب فى ظروف عصيبة أيام الغزو البريطانى الفراسى — الصهيونى على مصر . ومن خلال هذا الاعتداء الوحشى على أرض الوطن أُنِيج اللسانية أن تتعمق معنيين مختلفين للسان : الإنسان الذئب الذى يلقي بكل القيم الإنسانية وراء ظهره فى سبيل أطماعه الذاتية ويغتصب حقوق الغير فى صورة وحشية ، والإنسان الذى يؤمن بحقه فى حياة حرة كريمة ، ويؤمن بالإنسانية وقيمها السامية ، ويعيش هذه القيم فى ذاته ، ويدافع عنها الآخر رفقاً فيه

والصورة الأولى للإنسانية تمثل المستعمر وهو يلفظ آخر أنفاسه ، أما الصورة الثانية فتتمثل إنسان الغد ، الغد القريب ، الذى يرفرف عليه الحب والرفاهية والسلام ومن واجب الفيلسوف أن يتأمل جيداً هاتين الصورتين للإنسان، ومن واجبه كذلك أن يتخذ بإزاءهما موقفاً .

ونحن لا ندعى أن هذه الـ « مقدمة فى الفلسفة العامة » التى لم تكتب إلا للطالب المبتدئ ستخدم هذا الغرض السياسى . ولكن لا يسعنا هنا إلا أن ننبه الطالب إلى أن بحر الفلسفة واسع ، أوسع مما يتصور القارئ العابر . وعندما يحين الوقت الذى يسمح له بالخوض فيه سيكون بوسعه أن يصل بين أشياء وأفكار تبدو له الآن . بعيدة الصلة . حينئذ سيستطيع الطالب أن يفتن إلى أهمية الجوانب السياسى — على الأقل ذلك الجوانب الذى يتعرض لمفهوم الإنسان — فى تفكيره الفلسفى بوجه عام . وحينئذ ستتضح له صلة الفلسفة بالحياة أكثر وأكثر .

القاهرة — ٥ نوفمبر سنة ١٩٥٦ .

ي . هـ

تقديم للطبعة الرابعة

رأيت وأنا أقدم هذه الطبعة الرابعة من « المقدمة » للقارىء العربى أن أبرز قيمة الدراسات الإنسانية بعامة والفلسفية منها بخاصة فى هذه المرحلة من مراحل تطور مجتمعنا العربى . أبرزها لثقافتين : أولاً ، لطائفة الطلبة والطالبات الذين يجدون أنفسهم . فور انتهائهم من المرحلة الثانوية ، طوعاً أو كرهاً ، على أعتاب التخصص فى أمثال هذه الدراسات ، وليس لديهم ثقة كبيرة فى قيمتها ، فيستبد الجزع ببعضهم حتى يفسد عليهم حياتهم كلها . وقد يستمر هذا الجزع طوال سنى الدراسة الجامعية ، وإلى ما بعد التخرج فى الجامعة أيضاً . فتخسر الأمة مجموعة هائلة من شبابها المثقفين . يكونون قد حرروا متعة الإقبال على العمل والحياة ، وفقدوا تلك الطاقة التى نحس الآن — أكثر من أى وقت مضى — ضرورة استمرارها فى الشباب ، فتتطفئ فى أيديهم الشعلة التى كان عليهم أن يسلبوها إلى الأجيال القادمة . وثانياً ، لطائفة كبيرة من العامة ، أو المثقفين الذين تخصصوا فى دراسات أخرى غير هذه الدراسات الإنسانية ، تدفعهم عدم درايتهم بها إلى تجاهل قيمتها . ومن ثم ، نجدهم يرددون دائماً أن هذه الدراسات كلامية لا فائدة ترجى من ورائها . وأن القيمة فى الدراسات التجريبية العملية التى تلائم وحدها روح العصر .

إلى هؤلاء وأولئك أوجه الحديث فأقول :

ليس من المصلحة فى شيء أن ترسخ هذه الفكرة الخاطئة عن الدراسات الإنسانية فى أذهان البعض منا . فالعصر الذى نعيش فيه ليس فقط عصر العلم ، بل هو أولاً وقبل كل شيء عصر الشعوب . وإذا كان العلم هذه الفائدة الكبرى التى تجعله مسئولاً عن رفاهية الشعوب وتقدمها الحضارى والاقتصادى ،

فإن وعى هذه الشعوب — ذلك الوعى الذى كثيراً ما يصنع المعجزات — لا يستطيع العلم معه شيئاً . ومن ثم ، يترك للدراسات الإنسانية مهمة صقله ولشكيله .

إن كل فرد منا بحاجة إلى أن يعرف نفسه ، كما أوصانا بذلك سقراط . وكل دولة فى المجتمع العربى بحاجة كذلك إلى أن تعرف نفسها . والدراسات الإنسانية الفلسفية هى وحدها التى تستطيع أن تقدم لنا هذا النوع من المعرفة الذى لا نلتقى به فى المعمل . فتعرفنا بتاريخنا ومجتمعنا : الظروف المحيطة به ، والتيارات الاجتماعية السائدة فيه . والاتجاه الفلسفى الذى يوحد نظراته العامة إلى الحياة ، والمقائد الروحية التى يؤمن بها وتقدم لنا جميعاً ، فضلاً عن ذلك كله ، لونا من الثقافة العامة يعوزنا ، ويعوز العلماء المتخصصين أنفسهم ، ويسرى تياره فيما يربطنا كلها فى خيط واحد فتعرف عليه فيما بيننا وبين أنفسنا ، ويتعرف عليه الغرب عنا ، يحده واضحا بيننا كلنا ، فى العالم والأديب ، فى أستاذ الجامعة ورجل الشارع على السواء .

وبالإضافة إلى هذا وذاك ، فإن هذه الدراسات هى التى تخطط لحياتنا الإنسانية كلها ، وتشعر كل فرد منا بأنه إنسان ، وما أعظمها من مهمة !! فنحن محتاجون إذن ليس فقط إلى تخطيط من الناحية العلمية بل إلى تخطيط آخر فى ناحية ثقافتنا الإنسانية العامة أيضاً . وعلينا أن نتذكر دائماً أن الأمم التى سبقتنا فى مضمار الحضارة قد لجأت إلى هذين اللونين من التخطيط ، ولم تهتم بأحدهما على حساب الآخر ، وذلك لأنها تؤمن كما نؤمن نحن بأن مهمة بناء البشر لا تقل — إن لم تزد — عن مهمة بناء المصانع .

من أجل ذلك كله ، آمل أن لا يخطئ الشباب فهم الدعوة إلى ملاحقة الركب العلمى — وهى دعوة واجبة ومشروعة — فيفهمون من ورائها أنها دعوة إلى التقليل من قيمة الدراسات الإنسانية ، فاحسب أن أحداً قصد إلى هذا المعنى أبداً .

وبعد، فلا يفوتنى فى تقديم هذه الطبعة الرابعة من الكتاب أن أنوه بالتعديلات
الكثيرة التى رأيت إضافتها ، بعد أن أملى على ذلك ممارسة تدريسه سنوات
متعاقبة لطلبة الجامعات طبع أتمناه الكتاب طبعات ثلاث .

كما لا يفوتنى أن أشير إلى إضافة الباب الرابع ، وهو « فائحة فى علم الأخلاق » ،
إلى الكتاب الذى يشتمل على دراسة فى « مبحث القيم » ، وهو المبحث الذى
أمل أن تنتجه الدراسات الأخلاقية فى بلادنا إليه ، بدلا من أن تدور فى الدائرة
القديمة المعروفة لعلم الأخلاق .

والله الموفق

القاهرة فى يونيو ١٩٦٥

ي . هـ

تقديم الطبعة الخامسة

طهر هذا الكتاب في أول صورة له عام ١٩٥٦ ، أثناء الغزو البريطاني —
الفرنسي — الصهيوني لأرضنا الطيبة . واليوم وأنا أقدم الطبعة الخامسة له في
صورته الجديدة ، لا بد أن أشير إلى أنه قد انقضى الآن خمسة عشر شهراً على
العدوان الصهيوني الذي وقع على الأرض العربية يوم ٥ يونية ١٩٦٧ ، لكن
الدرس الذي على الشباب العربي أن يعميه هو أنه كما انتصرنا على العدوان الأول
فإننا بعون الله سننتصر على هذا العدوان مثاني لا بقوة إيماننا فحسب ، ولا بقوة
السلاح الذي وفرناه ومازلنا نوفره بعد الهزيمة التي حاقّت بنا، بل بتعميق حياتنا
وأخذها مأخذ الجد .

ولا يعني هذا بطبيعة الحال أننا كنا نلهو طوال هذه السنوات، بل يعني أننا
لم نستطع أن نوضح لأنفسنا معالم الصورة كما ينبغي أن تتضح ، ولم نستطع أن
نتبع المسح العلمي في معالجتنا لكثير من الأمور ، ولم نستطع أن نسير في الخط
الديمقراطي إلى نهايته ، ولم نستطع أن نعمق إطار حياتنا ، ولم نستطع أن نسلط
أضواء كافية على كثير من المفاهيم والمبادئ التي انتشرت في حياتنا ولم نستطع
أن نعمل في حياتنا وفي سلوكنا بوحى من قيمنا الأخلاقية والروحية، واستغرقنا
التفاصيل فلم نستطع أن ننظر نظرة شمولية إلى المجتمع ككل . وتوضيح معالم
الصورة وإتباع المنهج العلمي في التفكيك، والمضي بالأسلوب الديمقراطي إلى نهايته
وتعميق إطار حياتنا، وتحديد المفاهيم ، والعمل وفقاً للقيم الأخلاقية والروحية،
والنظرة الشمولية إلى المجتمع ، كل هذا تعلمنا إياه دراسة الفلاسفة .

ولا أريد أصل من هذا إلى أن دراسة الفلسفة هي التي ستقننا من النسكسة
التي حلت بنا ، أو إلى أنها هي التي سترفع عنا هذا الكابوس الجاثم على صدورنا

بل كل ما أبغيه هو أن أهمس إلى شبابنا بأنه لاخير فى مجتمع تستغرقه حياته اليومية الجارية وتبعد به عن التأمل والتعمق واتباع الأسلوب العلمى فى التفكير والمنهج الديمقراطي فى الحياة ، وبأنه لأمل فى شعب يضع عقله فى أذنيه كما قال عنه أمير الشعراء أحمد شوقى ، وبأنه إذا كنا نريد مواجهة حقيقية لما نحن فيه من بلاء فلا بد لنا من أن نقف من الأمر كله موقفا فلسفيا .

وسيجد طالب الدراسات الفلسفية فى هذا الكتاب شرحا للموقف الفلسفى وأبعاده وخطواته ، وتوضيحا لكثير من المفاهيم الفلسفية وموقف المذاهب المختلفة منها ، وقد يمر بها الآن مروراً عابراً . لكننى على ثقة من أنه عندما يرجع نفسه ، وينضج تفكيره فإنه سيفطن إلى أن ما يذكره الفلاسفة من آراء ليس بعيدا عن مشاكل المجتمع الذى يعيش فيه ، وإلى أن الفلسفة ليست تحليقا فى الهواء بقدر ما هى تعميق للحياة وللمجتمع . سيفطن الشباب دائما فى مرحلة النضج العقلى إلى أن العالم يتجه إلى الفكر والفلسف والتأمل فى الوقت الذى يتجه فيه إلى التصنيع والميكنة ، وإلى أن معركة الشعوب مع الحياة لا يحكمها تفوقها التكنولوجى فحسب ، بل مدارها دائما هو « الإنسان » الذى لابد من أن يعمل عملا متصلا على صقل وعيه وتشكيله تشكيلا منهجيا سليما عن طريق الاستزادة من الدراسات الإنسانية بجميع فروعها .

والله الموفق

٣ سبتمبر سنة ١٩٦٨

ي . هـ

تقديم الطبعة السادسة

في هذا العصر الذي اكتسبت سيطرة الإنسان على الكون دلالة تجاوزت بها كل الآمال السابقة ، وجاءت في الوقت ذاته بحجية لهذه الآمال عندما تحولت هذه السيطرة إلى قدرة من جانب الإنسان على إفناء هذا الكون وتحويله إلى رماد ذرى ، في هذا العصر الذي غدا الفرد فيه مسئولاً عن حياة الآخر وأمسى الآخر بل وأمسى المجتمع الإنساني كله مسئولاً عن حياة كل فرد منه ، أصبحت الحياة الإنسانية بحاجة إلى تبرير . وبفضل إكتشاف الموجات الكهربية المغناطيسية لم يعد وجود الفرد منا محصوراً في مكان معين وزمان محدد، بل أصبح كل منا يشعر بأنه موجود في كل القارات وكل البحار . وأصبح كل منا يشارك بكيانه في وجود الآخر ، وكل الآخرين .

وهكذا تحول وجود الفرد في هذا العصر إلى وجود عام وأصبحت الحياة الجزئية للإنسان ممتدة بجذورها في حياة كلية ذات آفاق واسعة رحبة .

والفلسفة هي علم الوجود العام وهي أيضاً علم الحياة الكلية ، ومن هذه الناحية فإنها أصبحت تمثل بالنسبة إلى الإنسان المعاصر بعداً هاماً من أبعاد وجوده ، ونافذة يطل منها على الوجود العام الذي التحم وجوده به التحاماً مباشراً .

وهذا التلاحم بين الوجود الخاص والوجود العام في هذا العصر الذي نعيش فيه لا يعنى أبداً تأخياً دولياً . إذ أنه لم يقم — ويا للأسف — إلا على أساس من التناقضات والصراعات ، صراعات بين الطبقات ، وصراعات قومية ، وصراعات إيديولوجية ، وكل هذه الصراعات بمثابة دعوة موجهة إلى الإنسان

لتحقيق وجوده وصقل وعيه ، وذلك ليتبين طريقة وسط كل هذه التناقضات ،
وليوضح لنفسه أولاً أين يضع قدمه وماهى حدود مسؤوليته في إزالة الغبار من
طريقة وطريق الآخرين . وليست هذه الدعوة في صميمها إلا دعوة للفلسف .

وهذا الكتاب الذى أقدم الآن طبعته السادسة لأطمع من ورائه أن يخرج
القارىء العربى بتوضيح لإيديولوجيته أو باكتشاف طريقة الفكرى والفلسفى
إذ أن هذا مطلب كبير ينوء به كتاب صغير كهذا موجه فى صميمه إلى طلاب
الدراسات الفلسفية فى السنة الأولى من دراستهم ، وهم لا يزالون على عتبة الطريق
لكننى بالرغم من هذا أطمع — فى غير قليل من الطموح — أن يكون كتابى
هذا إلى الناشئة خطوة على الطريق .

والله الموفق؟

ي . هـ

القاهرة فى فبراير ١٩٧٠

تقديم الطبعة السابعة

رأيت وأنا أقدم الطبعة السابعة من هذا الكتاب أن أضيف إليه فصلاً جديداً عن نظرية المعرفة في الماركسية ، وذلك ضمن إطار الفصل العام الذي عقدته في الكتاب حول الطريق الموصولة إلى المعرفة ، وتناولت فيه نظرة كل من العقليين والحسيين والحدسيين والبرجمائين والوجوديين إلى المعرفة وتأويل كل منهم للعالم وللإنسان وعلاقة كل منهما بالآخر . وذلك لأنني أعتقد أن الفلسفة الماركسية لا يمكن تجاهلها في كتاب في الفلسفة يقدم لطلبة وطالبات يعيشون في الثلث الأخير من القرن العشرين .

ولكن تناولنا الماركسية في هذا الكتاب لن يكون من زواياها السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، بل سيكون فقط من زاوية نظرية المعرفة . وذلك لتتيح للطلاب أن يقف على النتائج التي وصلت إليها الماركسية في هذا الباب وليقارن بينها وبين الفلاسفات الأخرى .

نافذة أخرى يقوم هذا الكتاب في طبعته الجديدة بفتحها على أحد التيارات الفلسفية المعاصرة . وكلى أمل أن يتيح فتحها أمام الطالب والقارئ ما أتاحته النوافذ الأخرى التي أطلا منها في الطبعات السابقة من تنسم هواء جديد .

والله الموفق

فبراير سنة ١٩٧٢

ي . هـ

تقديم الطبعة الثامنة

في هذه الطبعة زيادات وتنقيحات . عالجتنا فيها بشيء من الإسهاب موضوع الميتافيزيقا أو مبحث الوجود العام وتعرضنا لدراسة مفهوم « الحقيقة » في الثقافة الإسلامية . في الباب الخاص بنظرية المعرفة - تقديرنا منا لدور الفكر الإسلامي البارز بين الثقافات المتباينة .

وإننا نرجو أن تنال هذه الطبعة من حسن قبول القراء والطلاب مما القيمة الطبعات السابقة من الكتاب . والله الموفق ؟

ي. هـ .

القاهرة في أكتوبر ١٩٧٤ .

تقديم الطبعة التاسعة

تصدر هذه الطبعة مزيدة منقحة بالنسبة للطبعات السابقة لتؤكد اهتمام القارئ الكريم بمناحي الفكر الفلسفي وتياراته المتباينة .

ولما نلرجو أن يكون في هذه الطبعة حافز على النظر الفلسفي والاهتمام بشواغل الروح تلك التي لا تنفصل عن جوهر الحياة الإنسانية الاصيل ، وأن يكون حظها من الذبوع والانتشار وحسن القبول آية صادقة على عمق الرابطة التي تجمع بين المؤلف والقراء وعزاء لما بذل فيها من جهد .

والله الموفق

المؤلف

ي. هـ.

مقدمة

١ - تعريفات مرفوضة :

البدء بتعريف العلم خطوة أولى جرى عليها المؤلفون في العلوم المختلفة .
ولسكن البحث في التعريف مهمة شاقة عسيرة أدنى أن تكون الخطوة الأخيرة من
أن تكون الخطوة الأولى لأن الإنسان لا يصل إلى تحديد موضوع دراسته وتعريفه
تعريفاً جامعاً شاملاً إلا بعد أن يكون قد ألمّ بمختلف ميادينه ، ولمس المشكلات
التي يعالجها . هذا فضلاً عن أن التعريف الذي يقدمه المؤلف للعلم الذي يبحث فيه
يظل دائماً صيغة جوفاء بعيدة عن روح القارىء ، ولا يمتزج أبداً بكيانه ،
ويظل العلم موضوع التعريف تبعاً لذلك في نظر القارىء . أو الطالب يمثل بناء من
المعرفة لا صلة بينه وبين الحياة التي يحياها . ولا تلبث الشقة بين هذا العلم والحياة
في الاتساع ، ومن ثم تفشل جميع المحاولات التي يبذلها بعد ذلك لتضييقها .

ولإذا كان هذا الكلام يصدق مرة على العلوم بوجه عام وعلى التعريفات التي
يقدمها المؤلفون لها فإنه يصدق ألف مرة على العلوم الفلسفية التي كثيراً ما تنهم
بأنها أبعد العلوم عن الحياة والتي تزيد التعريفات التي تقدم لها من اتساع الهوة
بينها وبين الحياة .

ولهذا فإنه بدلاً من أن أبدأ هنا بتعريف الفلسفة فإننى سأبدأ بتحذير أوجهه
إلى القارىء ليرفض معنى بعض التعريفات المتداولة لها ، لأن ضررها من وجهة
نظري أكثر من نفعها .

وأول هذه التعريفات التي عرفت بها الفلسفة ذلك التعريف التقليدي الذي
عرفت فيه بأنها محبة الحكمة . وهو تعريف مشتق من كلمة فلسفة في اليونانية ،

وهى كلمة تنحل إلى كلمتين : كلمة « نيلين » ومعناها حب أو رغبة ، وكلمة « صوفيان » ومعناها حكمة . فهذا التعريف لا يشفى غليلنا في الوقوف على معنى الفلسفة وفي تقريبها إلى الأذهان . إذ أن الذى لا يعرف معنى الفلسفة لن يزداد معرفته بموضوعها إذا قيل له إن الفلسفة فى تعريفها تعنى محبة الحكمة . وسيجد نفسه مسوقاً مرة أخرى إلى أن يسأل ، ما هى الحكمة التى تعرف بها الفلسفة ، وما المقصود بها ؟ وسيشعر قبل هذا وذلك أن تعريف الفلسفة بالحكمة أو بمحبتها لم يقرب الفلسفة منه ومن حياته .

وهناك تعريف ثان عرفته فيه الفلسفة بأنها البحث عن العلل البعيدة للظواهر ، وذلك فى مقابل العلم الذى هو بحث عن العلل القريبة لها . لكن الناس كثيراً ما يخطئون فهم العلل البعيدة . فإما أن يفهموا أنها العلل المستوردة الخفية الغامضة التى تسلمنا إلى قوى مجهولة . وإما أن يفهموها على أنها تعنى فقط العلل الروحية الدينية التى تسلمنا إلى علة العلل وهى الله ، وفى الحالة الأولى سنجعل من الفلسفة ضرباً من المجهول ورجماً بالغيب وتنشيطاً لخيال الإنسان وقدرته على التوهم ، وفى الثانية سنجعل منها هى والدين شيئاً واحداً . مع أن الفلسفة ليست هذا ولا ذاك ، وإنما هى بحث فى العلل البعيدة بمعنى أنها تتجه إلى تعميق الواقع وإلى الكشف عن أبعاده وأغواره التى لا تظهر على السطح . والعلل التى تبحث فيها الفلسفة بعيدة بهذا المعنى . بعيدة لا بمعنى أنها تبعد بنا عن الواقع وتلقى بنا خارج حدوده بل بعيدة بمعنى أنها تعمق لنا هذا الواقع وتكشف لنا عن مبادئه الدينية ، وبمعنى أنها تقدم لنا مجالات تتعدى مجال العلوم الخاصة لأنها أكثر شمولاً وكلية منه .

وثمة تعريف ثالث للفلسفة أراد بعض الكتاب أن يقابلوا فيه بينها وبين العلم أيضاً فذهبوا إلى أن العلم بحث فيما هو *co qui est* فى حين أن الفلسفة بحث فيما ينبغى أن يكون *co qui doit être* وبهذا الاعتبار قيل إن مجال التفرقة بين

العم والفلسفة أن العلم دراسة وصفية، descriptive، تقريرية في حين أن الفلسفة دراسة معيارية تقديرية أو تقويمية normative والعلوم المعيارية مثل علم المنطق الذى يبحث فيما ينبغى أن يكون عليه التفكير السليم (وإن كان هذا التعريف لعلم المنطق أصبح مشكوكا فيه ولا يمثل فى شئ، الدراسات المنطقية المعاصرة وبناء على ذلك علينا أن نخرج المنطق من دائرة العلوم المعيارية) ، ومثل علم الأخلاق الذى يتناول ما ينبغى أن يكون عليه السلوك الأخلاقى القويم، ويبحث فى القيم الخلقية التى تزن بها سلوك الأفراد ومثل علم الجمال الذى يبحث فى القواعد التى تقوم بها العمل الفنى وفى العناصر والقيم التى يجب أن تتوفر فى الإنتاج الفنى لىكون جميلا .

لكن السؤال الذى علينا أن نسأله لأنفسنا هو : هل الفلسفة كلها دراسة معيارية ؟ هل يجوز لنا أن نرجع كل المباحث الفلسفية والميتافيزيقية إلى مبحث واحد فقط هو مبحث القيم ؟ الحق أنه لا يجوز لنا هذا ، وفضلا عن ذلك ، فإن الدراسات الفلسفية المعاصرة ليست لإدراست وصفية لعلاقة الإنسان بالكون فى مجال الإدراك ومجال علاقة الفرد بالآخرين ومجال علاقة الفرد بالمجتمع . وعندما يعرض الفلاسوف المعاصر للقيم الأخلاقية والجمالية فإنه يدلى برأيه حولها دون أن ينظر ببالة أنها دراسة منفصلة عن دراسته الفلسفية الصميمية .

ولهذا فإن الفصل بين ماهو كائن وما ينبغى أن يكون ليس قاطعا كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان ، والحدود القائمة بين الميدانين لا يمكن أن تمثل حواجز دقيقة . وذلك لأن ميدان ما ينبغى أن يكون لا يمكن أن يكون منفصلا تماما عن ميدان ماهو كائن ، وإلا لجاء فارغا بعيداً عن الواقع ولا تصرف الناس عنه يائسين .

ومن الاتوال الشائعة التى يريد أصحابها بها أن يقربوا الفلسفة إلى أذهان الناس قول بعضهم مثلاً إن « الفلسفة تبدأ حيث ينتهى العلم » ، وهذا القول نجد

أنفسنا مضطرين أرحناً إلى رفضه ، وذلك لأنه يصور الفلاسفة تصوراً خائفاً ، باعتبارها وعاء كبيراً يضم سائر العلوم أو باعتبارها عربة تحمل النتائج التي وصل إليها العلم ، ويصور مهمة الفيلسوف تصويراً خائفاً أيضاً باعتبار أنه ليس من حقه أن يتكلم إلا بعد أن يفرغ العالم التجريبي من محتواه. هذا التصوير الخاطئ للفلسفة والفيلسوف يرجع إلى عدم القدرة على التمييز بين نقطة البدء التي يتخذها العالم ونقطة بدء الفيلسوف : فالفيلسوف يبدأ بأن ينظر إلى السكون نظرة كلية والعالم يبدأ بأن ينظر إلى بعض ظواهره نظرة متخصصة . فالاختلاف بينهما إذن اختلاف في نقطة البدء التي يبدأ منها الفيلسوف. وذلك لأن نقطة بدء الفيلسوف نقطة مستقلة خاصة به وحده . حقاً إن الفيلسوف يسترشد بالنتائج التي وصل إليها العلم في عصره . وليس هذا فقط ، بل إن الفيلسوف هو ابن عصره تماماً ، ليس فقط من ناحية التيارات العلمية السائدة فيه بل من ناحية التيارات السياسية والأدبية والفنية والاجتماعية والاقتصادية التي تطبع العصر الذي يعيش فيه . لكن هذا لا يؤدي أبداً إلى أن يتخذ الفيلسوف نقطة بدئه حيث ينتهي كل أصحاب هذه التيارات .

إن طبيعة الدراسة الفلسفية توصف بأنها كلية لا باعتبار أنها حاصلة أو حاصل جمع بعض النظرات الجزئية الخاصة التي يستقل بها العلماء التجريبيون أو غيرهم بل باعتبار أنها تمثل زاوية شمولية يطل منها الفيلسوف على الوجود والحياة ولا يشاركه فيها الآخرون .

وهناك اتجاه آخر يختلف عن كل ما سبق من اتجاهات وآراء حول موضوع الفلسفة يريد فيه أصحابه أن يوحّدوا بين الفلسفة والعلم بطريقة أو أخرى ، بحيث تصبح الفلسفة مجرد تحليل لما يقوله العلماء في علومهم عن السكون والإنسان وبحيث يصبح الفيلسوف ولا عمل له إلا تحليل الألفاظ التي يستخدمها العلماء في بحوثهم تحيلاً من نوع خاص تنقطع فيه الصلة بين اللفظ ومدلوله والإسم

والمسمى . ولستأ نريد هنا الرد على هذا الاتجاه الصوري الشكلي في دراسة الفلسفة والعلم . لسكنا نشير هنا إليه من زاوية واحدة فقط هي التي تمناها بصفة خاصة ، وهي زاوية التوحيد بين الفلسفة والعلم ، باعتبار أنها تابعة له وباعتبار أنه ليس لها موضوع مستقل عن موضوعه . وهذا من وجهة نظرنا غير صحيح . فالفلسفة لها ميدانها المستقل . ولا يمكن أن نقنع بأن تعيش « في الظل » على هامش شروح العلم وقضاياها . ويمكن أيضا أن نقنع بأن تعيش على فئات مائدة العلماء .

وعندما نقول بهذا الرأي فإننا لا نقول به من قبيل الغطرسة الفارغة ، ولا من قبيل الزهو بشيء . نملكه ونحرص على ألا يفلت من أيدينا وإنما نقول به لأننا نعتقد حقا أن الفلسفة ستظل مستقلة عن العلم .

أخيراً فعلينا أن نحذر القارئ من هذا الفهم الشائع عن الفلسفة بأنها دراسة « نظرية » تقوم على التأمل وأنه لا شأن لها بدنيا الأفعال الواقعية التي تحدث تغييراً في الوسط المحيط بها . فإذا كانت الفلسفة دراسة نظرية تأملية فليس معنى هذا أنها لا تتخذ من دنيا الأفعال ومن دنيا الواقع موضوعاً لها . وليس معناه أن الفلاسفة — أو بعضهم على الأقل — لا يتخذون من الفعل وسيلة للتأثير في الواقع . فالتأمل الذي يتخذ منه الفيلسوف منهجاً ليس تأملاً يدور فقط في حياته الباطنية الشعورية ، بل قد يتأمل في الخارج ويتخذ من الحياة المادية الواقعية موضوعاً لتأمله .

✧ * ✧

٢ - الموقف الفلسفي :

علينا إذن أن نرفض البدء بتعريف الفلسفة فالفيلسوف في رأينا موقف من الحياة تفسده أية محاولة لتعريفه .

إن الإنسان كل إنسان ، موجود في العالم أو الحياة بطبيعته ولم تفلح تأملات بعض الفلاسفة في أن تفصل بينه وبين العالم أو الحياة فأولى هؤلاء الفلاسفة

إذن أن يجعلوا موضوع تأملاتهم الحياة نفسها ، ووجود الإنسان في هذه الحياة ، والديالكتيك القائم بينهما ، بدلاً من أن يقيموا الحواجز بين الإثنين . والفلاسفة في هذا لا يختلفون عن الرجل العادي الذي يجعل هو الآخر موضوع تفكيره الحياة . ولكن للفلاسفة معالجتهم الخاصة ونظراتهم الخاصة ومنهجهم الخاص في فهم الحياة . وهذه المعالجة وتلك النظرة وهذا المنهج هو ما نطلق عليه اسم الموقف الفلسفي .

لكن ماهو سبيلنا إلى التعرف على هذا الموقف الفلسفي وماهى خطتنا في تناوله والاقتراب منه ؟

أمننا طريقان :

الطريق الأول ووسيلتنا فيه ستتمثل في تعميق الحياة . وذلك لأنه ما دامنا الفلسفة في نظرنا موقفاً من الحياة فلا بد أن نفهم الحياة نفسها ونقف على مستوياتها وهذا ما سنقوم به أولاً . والطريق الثانى ووسيلتنا فيه ستكون فهمنا لمعنى الحكمة وذلك لأنه ما دامنا الفلسفة هى حجة الحكمة ، فعلينا أن نفهم معنى الحكمة التى تقوم عليها دراسة الفلسفة . وهنا سنجد أنفسنا مضطرين إلى التفرقة بين الحكمة فى معناها الشائع وهى الحكمة العملية والحكمة التى تعتمد عليها الفلسفة وهى الحكمة النظرية .

(١) الطريق الأول : مستويات الحياة :

نستطيع أن نميز فى الحياة التى يحياها كل منا ثلاثة مستويات : فى المستوى الأول نجد الفرد منصرفاً إلى تدبير أمور حياته العملية . ومعالجة مشاكله اليومية الجارية : أمور معاشه ومعاملاته وعلاقاته مع الناس .

غير أن الإنسان ، هو 'أنت ثنائى' من ضجالة ، لا يكتفى عادة بالوقوف عند هذا المستوى . إذا أنه يسعى بطبيعته إلى تكوين مجموعة من المبادئ التى

يسترد بها في حياته الشخصية ، أو مجموعة من المعتقدات الخاصة التي تمثل الزاوية التي ينظر من خلالها إلى الكون والحياة . فهو يؤمن مثلاً بوجود إله يخشاه ويخشى عقابه ويراعيه في أقواله وأفعاله ومعاملاته ، ويؤمن بالفضيلة ، وبأن مطالب الروح أسمى من مطالب الجسد ، وبكرامة الإنسان ، وبالمبادئ الديمقراطية التي تجعل الناس متساوين في الحقوق والواجبات وبمبدأ تسكافو القرص ، وبمبدأ العدالة في توزيع الإنتاج ، وبالإشترابية الخ . وقد يؤمن بعكس هذه المبادئ تماماً . المهم أن هذه المبادئ هي التي نطلق عليها في اللغة الدارجة « الفلسفة الخاصة » بكل إنسان ، وهي تمثل الزاوية التي ينظر من خلالها إلى الحياة وتمثل في الوقت نفسه المستوى الثاني من مستويات الحياة .

وغالبية الناس يقفون عند هذين المستويين من مستويات الحياة . فهم منصرفون إلى تدبير معاشهم ، مشغولون في معركة الحياة ، وهم — بالإضافة إلى هذا — ينجحون في تكوين مجموعة من المبادئ والمعتقدات الشخصية التي تعينهم على التفلسف في الحياة بالمعنى الدارج لهذه الكلمة .

بيد أن طائفة منهم قد تقلقهم مجموعة هذه المبادئ والمعتقدات الخاصة أو بعضها على الأقل إلى درجة لا يمكنهم بعدها إلا أن يبحثوا عن تأصيل نظري لها ، وأن يفتشوا عن الأسس والمقومات النظرية التي تدعمها . وفي هذه المرحلة أو المستوى ، يصبح الإنسان باحثاً في علم الفلسفة ، ويصل إلى المستوى الثالث من مستويات تفكير الإنسان في الحياة . فالإنسان هنا قد يعتقد في وجود الله ، وقد يمثل هذا المعتقد محور حياته وأساس نظراته إلى الكون ، ولكنه في هذا كله لن يكون إلا صاحب فلسفة خاصة ، وسيقف بها عند المستوى الثاني الذي أشرنا إليه . وهو لن يبلغ المستوى الثالث ، ولن يصبح باحثاً في الفلسفة حقاً إلا إذا أقلقته مشكلة وجود الله بدرجة كافية دفعته دفعا إلى أن يفتش عن الأسس النظرية التي تدعم هذا المعتقد ، وإلى أن يقرأ كل ما كتبه الفلاسفة والمفكرون حول مشكلة وجود الله . والإنسان هنا يكون ذا « فلسفة خاصة » في الحياة إذا اعتقد

مثلاً أن مطالب الروح اسمى من مطالب الجسد اعتقاداً لم يكلف نفسه معه مشقة البحث فيه . ولكنه يصبح باحثاً في علم الفلسفة إذا أفلقته هذه المشكلة بدرجة كافية، فراح يستقصي الأسس النظرية التي يقوم عليها هذا المعتقد، فجره هذا إلى البحث في مشكلة الصلة بين النفس والجسد مثلاً ، واهتدى أخيراً إلى أن يضع يده على الأصول الفلسفية التي تثبت اعتقاده الخاص هذا ، بحيث يتحول «الاعتقاد» إلى «إيمان» ، من حيث أن الإيمان أكثر ثبوتاً و يقيناً من مجرد الاعتقاد ، والمسألة شبيهة بهذا إذا قارنا المبادئ الأخلاقية الخاصة التي يعتقدها كل مناهي حياته بالبحث عن الأسس والنظريات التي تدعم هذه المبادئ الأخلاقية الخاصة على نحو تتحول معه هذه المبادئ الخاصة إلى مثل عليها ترسخ في نفس الإنسان ، و يترسبها في سلوكه وهو على علم تام بكل مقوماتها النظرية .

ومن هذا نرى أن البحث في الفلسفة هو أولاً وقبل كل شيء موقف من الحياة ، وهو يمثل أحد مستويات تفكير الإنسان في هذه الحياة .

والمهم أن فهمنا لمستويات الحياة على هذا النحو لم يؤد إلى ابتعادنا عن الحياة، بل أدى على العكس من ذلك إلى تعميق هذه الحياة وإيقال فيها ، وعدم الاكتفاء بالوقوف على سطحها أو على قشرتها الخارجية على نحو ما يفعل الرجل العادي منها . وهذا معناه أن الموقف الفلسفي ليس في حقيقة إلا أحد مستويات الحياة . ومعناها أيضاً أن الفلسفة ليست ولا يمكن أن تكون بحال من الأحوال تحليلية بعيداً عن الحياة ، بل هي إيغال فيها وتعميق لها . فقد بلغ من فرط تعلق الفيلسوف بالحياة وإقباله عليها أن حاول تعميمها واكتشاف أبعادها الغائرة، وبلغ من حبه للواقع أن قدم لنا بصدده معاني لا تتكشف أمام النظرة السطحية للعجولة . ولكننا نتفق على أنها معاني ضرورية لفهم الواقع على حقيقته .

خذ مثلاً واقع الأمة العربية في عصرنا . فن ذا الذي سيزعم أن واقعك أنت كإنسان عربي — أيها القارئ — يقتصر في مفهومه على الواقع الشخصي

الفردى الذى يصادفك فى حياتك اليومية الجارية ، وينحصر فى هذا الوقع المادى الذى يتمثل فى هذه الاشياء الجرمية المبعثرة أمامك ؟ إن واقعك الذى تعيش فيه أيها القارىء وواقع كل عرب لابد وأن يتضمن مجموعة المبادئ الشريفة التى يدافع عنها الإنسان العربى المعاصر ، ولابد وأن يشتمل على مجموعة القيم التى تؤمن بها ويؤمن بها الإنسان العربى المعاصر وتدافع ويدافع عنها أمام بربرية الاستعمار والاستعمار الحديث بجميع أشكاله ، وإذا حاولت من جانبك أن توصل هذه المبادئ وتلك القيم وتبحث عن أصولها النظرية فستقف من حياتك موقف فلفسفى .

(ب) الطريق الثانى : الحكمة العملية والحكمة النظرية :

وبوسعنا أيضاً أن نفهم الموقف الفلفسى باتباع طريق آخر يقوم على التفرقة بين الحكمة العملية والحكمة النظرية .

فالحكيم فى اللغة الدراجة يعنى الشخص الذى يحسن تدبير أمور حياته اليومية الجارية . لكن الحكمة التى يلجأ إليها الإنسان هنا هى الحكمة العملية التى لاتعنى شيئاً سوى حسن التصرف فى الحياة . أما الحكمة التى نعنيها فى الفلفسة فهى حكمة نظرية طابعها التأويل والبحث النظرى ، وعن طريق مقابلتنا للحكمة العملية بالحكمة النظرية سنستطيع أن نفهم الموقف الفلفسى من طريق آخر غير الطريق الذى سلكناه فى حديثنا عن مستويات الحياة .

ولعل أهم ما تنصف به الحكمة العملية أنها حكمة جزئية وذلك فى مقابل الصفة الكلية التى تميز الحكمة النظرية . وبعبارة أخرى فإن الطابع الرئيسى الذى يميز به الإنسان فى بحثه عن الحكمة النظرية هو الطابع الكلى . وذلك فى مقابل الطابع الجزئى الذى يميز الإنسان فى موقفه العادى من الحياة أو — والمعنى واحد — الذى يميز الإنسان فى ممارسته للحكمة العملية .

ذلك أن المشا كل التى نلتق بها فى حياتنا اليومية الجارية مشا كل بمعنة فى جرميتها

وخصيستها . والرجل العادى (ونعنى به كلامنا فى حياته العادية اليومية) يتصف بأنه حكيم فى حياته إذا أحسن التصرف فى تلك المشاكل الجزئية التى تعرض له فى حياته ، وتبرز أمامه من آن لآخر من غير أن يكون بينها رباط واحد ، أو تجمع بينها نظرة موحدة . فرب الأسرة الذى يمضى يومه فى معالجة مشاكل معاشه وطعامه . ومشاكل وظيفته ، ومشاكل علاقاته بالناس ، ومشاكل أولاده بالمدارس .. الخ ، لا يستطيع أن نقول عنه إنه ينظر نظرة كلية إلى الحياة . وذلك لأن هذه المشاكل متفرقة ، تنتمى إلى أكثر من قطاع واحد من قطاعات الحياة ، ولأنه يقوم بحل الواحدة منها تلو الأخرى ، فى يسر مرة ، وفى كثير من العنت مرات ، ولكنه ، على أى حال ، لا يقوم بحلها إلا حينما اتفق وكلما برزت إحداها أمامه فى طريق حياته .

وليس من شك فى أن الاستغراق فى حل هذه الاشتات من المشاكل الجزئية من شأنه أن ينسج حول الإنسان غشاوة تحجب عنه الرؤية ، وتضيق من أفق حياته . ولكن الرجل العادى كثيراً ما يجد مخرجاً من هذا الأفق الضيق وهذا المستوى الممغن فى جزئيته ، إلى أفق أكثر رحابة وأكثر كلية عندما يحاول أن يفلسف حياته مسترشداً ببعض المبادئ والمعتقدات الخاصة ، وذلك لأنه بدلاً من أن يتخذ من حياته الفردية ومشاكل حياته الشخصية محوراً لتفكيره كما كان الحال فى المستوى الأول ، نجد فى هذا المستوى الثانى يتحدث عن مبادئ ومعتقدات ويدلى بنظرات لها مسحة كلية ولها طابع العمومية . لكن هذه المبادئ والمعتقدات مازالت مبادئ خاصة بالفرد ، وما زالت فى هذا المستوى الثانى معتقدات شخصية لم تبلغ بعد درجة المبادئ والمعتقدات الكلية التى يطبقها الفرد على كل الناس ، ولم يفتش الفرد لها بعد عن الأسس والدعائم النظرية الكلية التى تقوّمها . ولذلك فنستطيع أن نقول عنها إنها جزئية — كلية . أما المسائل التى تتناولها الحكمة النظرية أو الفلسفة فمن الطبيعى أن تكون أكثر كلية لأنها تبحث عن الأسس

والأصول النظرية الكلية التي تقوم عليها المعتقدات الخاصة ولأنها تتناول الوجود ككل أو الحياة ككل والإنسان ككل وقيمة الوجود الإنساني بعمامة ، وعلاقة الإنسان ككل أو علاقة عقله بالسكون حوله وكيفية إدراكه له ، ومجموعة المثل العليا الكلية التي يرسمها الناس في حياتهم .. الخ .

وهكذا نرى أن الحكمة العملية جزئية ، وذلك في مقابل الحكمة النظرية التي تتميز بطابعها الكلي العام (في مقابل أى ضد) .

* * *

ولكن لابد من وقفة عند صفة الكلية التي تتصف بها أحكام الفلاسفة ومسائلهما . إذ أن هذه الصفة كثيراً ما تخيف الناس . وما أكثر ما اتهمت الفلسفة بسببها بأنها علم يخلق في أجواء بعيدة عن الواقع ومن ثم راح الناس يذيعون عن الفلاسفة أنهم قوم حاملون يعيشون في عالم خاص بهم لا يمت بصلة إلى الحياة والواقع .

لوسأنا أولئك الذين يرددون هذا الكلام عن معنى الواقع ومعنى الحياة لأرتج عليهم ، أما طالب الفلسفة فبوسعهم أن يوضح لهم في سهولة أن هذه الحياة الجارية التي يحياها كل منا ليست وحدها الحياة الجديرة بالإنسان ، وأن هذا الواقع الذي نصطدم به في معركة تدبير المعاش — على الرغم من أهميته — ليس هو وحده الواقع الجدير بصفتنا الإنسانية . إذ أن من أهم ما يمتاز به الأمانة التي حملها الله للإنسان ، وأخذها هذا الأخير على عاتقه ، أن يعمق هذا الواقع في جميع الاتجاهات ليفهم السكون الذي يحيط به ، وعملية تعميق الحياة أو الواقع تعنى البحث عن الأصول والمبادئ التي ترتكز أو يرتكز عليها . وهذا ليس شيئاً آخر إلا الفلسفة .

ثم ما بال الناس يلقون بتمهة البعد عن الواقع في وجه الفيلسوف وحده ، حين يحاول أن يفتش عن المبادئ العامة التي تؤسس عليها معتقداته الخاصة ، أنى حين يخرج من البحث الخاص الجزئى فى الحياة إلى البحث العام السكلى ؟ ما بالهم لا يلقون بها أيضاً على الأديب والفنان والعالم ، وهم لا يفعلون إلا ما يفعله الفيلسوف فيخرجون من ملاحظتهم الجزئية الخاصة إلى مسائل أو قوانين أو قواعد كلية عامة ؟

الأديب أو الفنان عندما يصور لنا حياة فرد معين أو مجموعة من الأفراد فى قصة أو مسرحية أو لوحة ، فإنه لا يفعل ذلك ظاهراً إلا ليثير مسألة كلية أو أوضاعاً اجتماعية عامة . . . الخ . . . فالفنان أو الأديب يلتقط موقفاً فرداً ، فى الحياة ، ثم يخرج منها — تليحاً لا تصريحاً — إلى مجال كلى ، يصيب فيه هذه الموقف الفرد . وإلا لكانت لقطاته أقرب إلى التسجيلات الساذجة منها إلى الفن . بل إن الفنان أو الأديب لا يمكن أن يفعل انفعالاتاً تاماً بالحدث الذى يصوره إلا إذا كان قد حقق هذا الحدث بدرجة كافية فى نفسه ، أو كان فكرة عامة . وإلا ، لو كان الأمر خلاف ذلك نقبر — أمناك الله — لماذا نظل نعجب ، نحن أبناء القرن العشرين ، بالآثار التى خلفها لنا سوفوكليس وأرسطوفان وشكسبير وليوناردى فنشى . . . الخ ؟ أليس مرجع هذا أننا نلجس فى اللقطات الفنية التى قدموها لنا معانى كلية عامة ؛ نرى فيها أنفسنا — على بعد الشقة التى تفصل بيننا وبين « أنتيجون » و « أوديب ملكا » عند سوفوكليس ، وبيننا وبين « السحب » و « الطيور » عند أرسطوفان ، وبيننا وبين روميو وجوليت ، وهاملت وعطيل عند شكسبير ، وبيننا وبين الموناليزا أو الجوكندا عند فنشى ؟ أليس مرجع هذا إلى أننا نرى فى هذه اللقطات الفنية معنى الإنسان المجرد وصفاته السكلية العامة : صراعه مع القدر ، النفاق ، الغيرة ، النفس المظنونة . . . الخ ؟ إننا سنظل نعجب بالبخل عند مولير والبخل عند الجاحظ ، لأن مولير قدم لنا شخصية « آرباجون » ، بالذات ولأن الجاحظ قدّم لنا أشخاصاً معينين ، بل لأن معنى « البخل » باق مابقيت الإنسانية . ألا فلنلتمس — أيها المخاطب — أن الفن الخالد كله من هذا الطراز :

مواقف جزئية تصب في إطار كلي وإلا لكان فنا مبتذلا يمضى بمضى الحدث الذي صورته ، أو الشخصية التي صورها .

إن الفنان إذا رأى طفلا يغط في النوم على قارعة الطريق مثلاً ، متذكوراً في أسماط تكشف عن معظم أجزاء جسمه ، ويعف عليه جديش من الباب ، وانفعل بهذا المنظر فإنه لا ينفعل به إلا من حيث أنه يجسد معنى كلياً هو معنى اليأس ، ويصب في إطار أوسع وأعم هو إطار العدالة الاجتماعية .

وإذا رحل إلى الريف ، ورأى الطبيعة في سكونها ، والقمر الطبيعي (لا الصناعي) يرسل أشعته في الليل على ذلك البساط الأخضر الجميل الذي تكتسي به أرضنا الطيبة ، وانفعل بهذا كله انفعالا صادقا يختلف عما يجده آلاف الفلاحين فيه ، فإن انفعاله هذا — إذا كان عميقا بدرجة كافية — يجسد فكرة كلية أخرى هي فكرة وجود الخالق وقدرته وعظمته وهكذا وهكذا .

والأمر شبيه بهذا في العلم ؛ فالعلم التجريبي — كما هو معروف للجميع — يبدأ من الجزئيات وينتهي بالسكريات . أي أنه يبدأ بملاحظة مجموعة من الظواهر الجزئية المميّنة لينتهي من ذلك إلى القانون السكلي العام الذي يسيطر عليها وعلى علاقاتها والاهتماء إلى القانون السكلي العام « تأصيل » للظواهر الجزئية شبيهة ببحث الفيلسوف عن الأصول العامة السكلية لمعتقداته الخاصة (التي نطلق عليها في اللغة العادية « الفلسفة الخاصة » بكل إنسان) . والفارق الوحيد بين الفن والعلم والفلسفة في هذا الصدد ، أن الإطار السكلي في الفن الحق يلوح لنا من بعيد ، يلح لنا به الفنان دون تصريح . أما في حالة العلم والفلسفة فإن هذا الإطار السكلي يظهر أمامنا على المسرح واضحا للعيان . بل ويكون هدف الكل من العالم والفيلسوف . الأول يصل إليه عن طريق بحثه في الظواهر الجزئية الخاصة ، والثاني يصل إليه عن طريق تعميّقه لمعتقداته الخاصة في الحياة .

من هذا يتضح أنه لا غرابة فيما يقوم به الفيلسوف مادام البحث السكلى الذى تنقسم به الحكمة النظرية ليس وقفاً عليه دون غيره . إذ يشترك فيه مع الفنان والأديب والعالم على السواء . علينا إذن أن لانتهم الفيلسوف بسبب هذه السكلية التى تتصف بها حكمته النظرية أنه رجل حالم بعيد عن الحياة ، ذلك أن الحياة — كما يجب أن نفهمها — هى الحياة العميقة غير الضحلة . والحياة العميقة تختلف عن الحياة الجارية فى أنها حياة جادة يسير فيها الإنسان مسترشداً بمجموعة من المبادئ والمعتقدات ، وأن هذه المعتقدات تظل ثابتة راسخة عن طريق الأسس السكلية والأصول النظرية التى تدعما ، ولذلك علينا ألا نتهم الفيلسوف بالبعد عن الواقع حين يبحث فى الأمور السكلية ، لأن بحثه السكلى هذا مامو بالإفعال فى الواقع ، وحضر فيه ، واقتراب منه ، ونفاذ إلى أعماق أعماق الحياة بدلا من الاكتفاء بالعيش على سطحها .

* * *

هذا فيما يتعلق بالصفة الأولى من صفات الحكمة النظرية الفلسفية وهى صفة السكلية . وستابع الآن خصائصها الأخرى بعد مقارنتها بخصائص الحكمة العملية على نحو ما فعلنا ذلك فى مقارنة كلية الأولى بحزمية الثانية .

فن أهم صفات الحكمة العملية أيضاً ، فضلا عن طابعها الجزئى ، أنها حكمة بليدة لا تثير فينا الدهشة ، فالرجل العادى أو كل منا فى حياته اليومية الجارية مستغرق فى مشاكلها المتعددة إلى أذنيه ، تائه فى زحمتها . إنه كثير ما يعتريه الشعور بأنه استحال فيها إلى إنسان آلى . يستيقظ من نومه فى الصباح . فيصيب قليلا من طعام ، ويسارع إلى ارتداء ملابسه ، ثم يخرج من منزله على عجل ، ليتعذّب قليلا أو كثيراً فى وسائل المواصلات المختلفة ، ويصل أخيراً إلى عمله « الروتينى » . فيقبل عليه مكرها فى معظم الأحيان . ثم ينصرف منه عائداً إلى منزله ، فيتناول غذاءه ، ليغفو غفوة ، ما يلبث أن يستيقظ بعدها فيسهم فى بعض مشا كل عائلته الصغيرة أو يلقي بنفسه فى الشارع مرة أخرى ليفقد نفسه بين

الانكباب الكثيرة التي تعترض طريقه أو بين أصحابه على القهوة أو في النادي . ثم يكر راجعاً إلى منزله في آخر الليل . فيستلقى على فراشه تعباً مكثوراً . ويستيقظ في الصباح التالي ليستقبل يوماً آخر من أيام حياته . وتمضي به الأيام ، وحسه يتبدل ، ويزداد شعوره بأنه مسوق إلى كل ما يفعله في الحياة ، وأنه أصبح فيها نائماً أو كائناتاً .

هذا هو طابع الحياة اليومية الجارية . والحكمة الدميلة الخاصة بها حكمة طابعها التدبير ، يقوم به الإنسان في صورة آلية . لماذا ؟ لأنه لا يوجد فيها ما يثير دهشته أو يهره ، وهو يمر بكل ماتعج به من أحداث مروراً عادياً — أو بمباراة أصح — إن أحداث هذه الحياة هي التي تمر به ، وهو لا يشعر بها إلا من « الخارج » ، أو يشعر بأنه في هذا النوع من الحياة « ينزلق » على سطحها الأملس ، كما ينزلق الكتكات على سطح البيضة .

هذه الحياة البليدة شيء ، والحياة الواعية للإنسان شيء آخر . فالحياة الواعية للإنسان تبدأ بالدهشة . والدهشة هي اليقظة . واليقظة هي أهم ما يميز الإنسان المفكر أياً كان : سواء كان فيلسوفاً أو فنانياً أو أدبياً أو عالماً . إن الرسول (ص) يقول : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » . وهذا حق ؛ لأن الناس في هذه الحياة الدنيا نيام أو مخمورون ، والموت وحده هو الذي يوقظهم من غفوتهم ، ويؤدي إلى صحتهم في الحياة الآخرة ، لكن الناس قبل الموت ، في هذه الحياة الدنيا انفسها يتنبهون انتباهة أخرى أو اقتباهات ، ومصدر هذه الانتباهة أو الاقتباهات هو الدهشة ، بحيث نستطيع أن نقول كذلك : « الناس نيام فإذا دُهِشوا انتبهوا » .

ملايين الناس تمر بآلاف المناظر والأحداث والمواقف كل يوم ، ولا يستوقفهم منها شيء ، وكأنها لا تعنيهم . والفنان أو الأديب هو وحده الذي تستوقفه بعض هذه المواقف والمناظر ، أو أحدها فحسب ، فتثير دهشته ، وتوقظه وتبرزه ،

ويوجد فيها ما لا يحده الغير ، فينفع هذا المنظر أو ذاك ، بهذا الموقف أو ذاك ،
لأنه لا يملك معه أن يظل يرقبه من الخارج ، أو يقف منه موقف المتفرج ،
بل يسعى إلى أن يعيشه في داخله ويتمزج به في كيانه . وهذا الامتزاج بين الفنان
وموضوعه لا يتم غالبا إلا إذا كان لهذا الموضوع دلالة عامة أو إطار كلي
يصب فيه ، كما ذكرنا ذلك سابقا .

والفنان عندما يستوقفه هذا المنظر أو الموقف ، يسعى دائما إلى أن يعبر عن
تجربته الفنية في قصيدة أو قصة أو لوحة تتوافر فيها الصورة الفنية ، ويعرضها
علينا فيثير إعجابنا . والفنان في هذا لا يخاف شيئا من العدم لأن الخلق من العدم
وقف على الله سبحانه . وإنما هو يعيد خلق الشيء أو المواقف أو المنظر من جديد
ويقدم لنا إنتاجه فنراه ، وكأننا لم نراه من قبل ، كأننا نراه للمرة الأولى . لماذا؟
لأن الفنان قد دهش بما لم يدهش به . واستوقفه ما لم يستوقفنا . فالفنان خالق
لأنه يمسح بيده على وجه الكون ، فيراه كالمرآة المجلوة ، تمكس إلينا نحن ما رآه
هو فيها . وهو خالق لأنه يدهش أمام بعض عناصر الكون ، فيختارها ، وينجح
في إماراة دهشنا وإعجابنا بهذا الذي لم نلفت إليه من قبل ، مع أننا نكون قد
مررنا به آلاف المرات . وهو خالق لأنه يوقفنا من غفوتنا في الحياة الدنيا ، كما
يوقفنا الله بالموت توطئة للعيش في الحياة الآخرة .

والعالم إن تاريخ العلم كله يشهد بأنه تاريخ الدهشة ، فالأكتشافات العلمية
كان ولا يزال الباعث عليها هو الدهشة . أرشميدس يكتشف يوما ، وهو في الحمام ،
أن أعضاء الغائرة في الحوض الذي كان يستحم فيه أخف وزنا من أعضائه غير
الغائرة . فيدهش لهذه الظاهرة ، ويقدم لنا قانون الأجسام الطافية . نيوتن يرى
التفاحة تسقط من الشجرة على الأرض ، فتثير انتباهه هذه الظاهرة التي رآها
ملايين البشر قبله ويدهش لها . فيكتشف لنا قانون الجاذبية الأرضية . ميشلسون
يلاحظ أن الأشعة الضوئية المنبعثة من جهازه في اتجاهين متقابلين لا تتقابل تماما

ولا تحدث عنها ظاهرة الانكسار المعروفة . فيدهش ويستنتج أن سرعة موجات الضوء في الأثير الموجود حول الأرض والذي يدور مع دورتها لا بد أن يعمل له حساب في سرعة أى شيء أو أية أشعة، وبالتالي يحول دون وصول أى جسمين، سرعتهما واحدة ، في وقت واحد إلى الهدف ، وتنقلب بذلك قوانين جاليلو في الحركة وتؤسس نظرية النسبية ... وهكذا وهكذا . والمهم أن نلاحظ أن كثيراً جداً من الناس ومن العلماء أنفسهم مروا بأمثال هذه التجارب ولم تستوقفهم ، أعنى لم يدهشوا أمامها . فدفعت الإنسانية كلها بمن غفلتهم . حتى جاء اليوم الذى دهش بعض العلماء أمامها ، فأفادت الإنسانية من هذه الدهشة كثيراً .

والفيلسوف أيضاً يختلف في هذا عن العالم والفنان . فالدهشة عماد الفلسفة كما أنها عماد العلم والفن على السواء . ففي مقابل الحياة البليدة الرتيبة التى نعيشها في وجودنا اليومي ، وفي مقابل الحكمة العملية التى تدبر بها هذه الحياة توجد الحياة الواعية اليقظة وتوجد الحكمة النظرية التى تتأمل عن طريقها حياتنا الجادة وتعمقها . وهذه الحياة الواعية التى يحياها الفيلسوف من طراز فريد ، تختلف به عن دهشة كل من الفنان والعالم . فدهشة الفنان أو العالم تبدأ أمام ظاهرة جزئية أو منظر خاص أو موقف معين . أما الفيلسوف فلما كانت نقطة البدء في دراسته أعم بطبيعتها من نقطة بدء العالم والفنان لأنها تمثل — كما قلنا — في الفلسفة الخاصة ، بكل منها . وهى مجموعة المعتقدات والمبادئ التى يسترشدها في حياته ، فلا بد أن يكون موضوعها أكثر كلية وعمومية من موضوع الدهشة العملية أو الفنية ، فالموضوع الذى يدهش أمامه الفيلسوف ليس هذا المنار أو ذاك أو هذه الظاهرة أو تلك ، بل الحياة نفسها والوجود كله . وخالق هذا الكون، والإنسان ككل، وقيمة الوجود الإنسانى بعامه ، وعلاقة الإنسان أو عقله بالكون حوله وكيفية إدراكه له . وبمجموعة المثل العليا التى يترجمها الناس في حياتهم ... الخ . فلا شك أن الرجل العادى يمر أمام هذه المسائل من الكرام مع أنها كلها تغنيه وتمس

وجوده . وليست بعيدة عن حياته وعن واقعه، كما ذكرنا ذلك سابقا. فالإنسان يعتقد بوجود الله ولكنه لا يحفل بالبحث فيه ويعتقد كذلك بقيام العالم الخارجى من حوله لكنه يحمل نفسه مشقة السؤال عن كيفية قيام هذا العالم أو عن علاقته بشعوره ووعيه . ويعتقد بضرورة التعاون مع أشباهه من الناس ولكنه لا يبحث فى أسس هذا التعاون ومداه . الخ وهو لا يبحث فى أمثال هذه المسائل إلا إذا عمق بدرجة كافية وجود الفردى الخاص . حينئذ لابد أن يلتقى بالوجود العام الذى هو أهم مباحث الفلسفة . وحينئذ لابد أن يتناول هذه المسائل الكلية.

* * *

والدهشة فى الفلسفة أو الفن أو العلم تستلزم التوقف أو هدم الانسياق الذى يؤدى بدوره إلى التأمل ، وهذا التأمل هو ما يكون الخاصية الثالثة من خصائص الحكمة النظرية .

ذلك أن تدبير الحياة العملية الجارية لا يترك للإنسان فرصة للتأمل ، لأنه يجد نفسه منساقاً فى دوامتها ، مأخوذاً بثرثرتها . فانت لا تستطيع أن تفكر أو تعمل عملاً جاداً وبجانبك ثرثار . يقرع مسسميك بكلام لا أول له ولا آخر ، ويرهق أذنيك بما لا طائل تحته ، والحياة الجارية فى مشاكلها التى تأخذ بعضها برقاب بعض ، وتسلم الواحدة إلى الأخرى حياة ثرثرة ، كصديقك الثرثار هذا . ومن أجل ذلك : فلن تكون مخلصاً حقاً لحياتك الواعية ، ولن تستطيع أن تفكر وتأمل إلا إذا وجدت فى نفسك من الإرادة القوية الحازمة ما يمنحك — فى فترات — أن تقول : لا ، للحياة الجارية ، وتخلص نفسك من مشاكلها ساعة أو بعض ساعة ، بغير قليل من العزيمة ، فالحياة الجارية لها سحرها الذى لا يقاوم وجاذبيتها التى لا تقهر . وعليك أنت أن تقاوم هذا السحر وتلك الجاذبية فى فترات معدودات ، لتتيح لنفسك أن تتأمل الحياة — من على بعد —

تماما كما يفعل الفنان الذي يريد أن يرى روعة عمله الفني أو عيوبه ، فيعتمد على
الابتعاد عن لوحته مثلا ، ليراها على مسافة . وبالجملة ، عليك أن تتوقف عن
الانسياق في الحياة الجارية ، في اللحظات تجمع فيها شتات نفسك ، وتأمل ،
لكيلا تركز إلى الحياة الجارية الرتيبة ، وتنجذب إليها وتأخذك في دوامتها كما
أخذت كثيرين غيرك من قبل .

والتأمل الناتج عن التوقف عن الانسياق في الحياة الجارية حظ مشترك بين
العالم والفنان والفيلسوف على السواء . فكلمهم يشمر بالحاجة إلى تلك الخطوة العقلية
التي يخلص فيها كل منهم لنفسه النجوى . لكن يجب ألا يفهم عز وفهم هذا عن
الحياة على أنه استعلاء منهم أو ترفع عليها . إذ هو منهج يصطنعه أصحاب الحكمة
النظرية في مختلف فروعها (التي حرصنا هنا على أن نبين اتصالها الوثيق للاستخلص
من ذلك أن هناك وحدة بين مختلف أوجه النشاط الذهني) ، ليمكنوا من فهم
الكون ، والكشف عن أسرارها ، والغوص إلى قراره المادي والروحي على
السواء . إنهم يخشون غصب لو تركوا أنفسهم في دوامة الحياة الجارية لتأهوا
فيها ، ولما استطاعوا بعد ذلك أن يتأملوا أنفسهم وما حولهم ومن حولهم .
ولذلك ، علينا ألا نفهم هذا التأمل أو هذه الخطوة على أنه أو أنها ابتعاد عن
الحياة . إذ أنه بالأحرى وسيلة للاقتراب منها والغوص فيها تماما كما رأينا أن
التفكير السكلي ليس بعيداً عن الحياة بقدر ما هو تعميق لها .

وعلىنا أن نلاحظ أيضا أن هذا التأمل الذي تتطلب من الإنسان أن يمارسه
في الحكمة النظرية لا يعني مطلقا الانقطاع عن الحياة . إذ أنه لا يتم — كما قلنا —
إلا في لحظات أو فترات متقطعة ، يعود خلالها صاحبه إلى الحياة الجارية — بين
الحين والحين — ليبرى وعيه ويكتشف عناصر جديدة ، تجدد من فاعليته الذهنية
وتكسيها بكاره لا تنقطع . فعلى الإنسان الواعي إذن أن يظل هكذا في ذبذبة

دائمة بين الحياة والحلوة العقلية حتى يستطيع أن يجمع بين بـكاره الأولى وتأمل الثانية .

* * *

وبالإضافة إلى هذا . فإن ثمة صفة أخرى تمتاز بها الحكمة النظرية : ألا وهي سعة الأفق . فتدبير الحياة اليومية الجارية كثيراً ما يقتصر بضيق الأفق بجانب اقتصره بالبلادة والانساق في دوامة الوجود الخاص ، ولذلك نجد الرجل العادي نظراً لضيق أفقه ، متعصباً لآرائه إلى أبعد الحدود ، متمسكاً يؤمن بأنه حادق أو حادق ، يركبه الغرور ، ويعتقد أن آراءه لا يأتيها الباطل أبداً ، ويمشي إلى الحقيقة وكأنه معصوب العينين دون وجهات النظر الأخرى ودون آراء الآخرين وليس هذا راجعاً إلى غيائه - كما يقال عادة - بل إلى انكفائه على وجوده الخاص ، وعيشه في دائرة حياته المحدودة . أما صاحب الحكمة النظرية سواء كان فيلسوفاً أو عالماً أو فنانياً ، فتكسبه حياة التأمل التي يحياها ، سعة الأفق التي تجعله يرى للمسألة الواحدة وجهات متعددة ، وتجعله يفسح لآراء الآخرين مكاناً إلى جانب رأيه الخاص . ومن ثم يكتسب ديمقراطية في التفكير تبعاً به عن الغرور الزائف والتعصب البغيض . بل إن صاحب الحكمة النظرية ، فضلاً عن أنه يتقبل آراء الآخرين ويقدمهم برحابة صدر ، فإنه كثيراً ما ينقد نفسه ولا يجد غضاضة في ذلك . فالتنقد الذاتي ، من أهم خصائص الحكمة النظرية ، بل أنه يعد من أهم خصائص الثقافة بوجه عام . وعلينا ألا ننسى في هذا الصدد أن أفلاطون قد عرف الفلسفة بأنها علم الجدل . والحق أن خير ما تفرسه الفلسفة فينا (على الرغم من أن كثيراً من الفلاسفة ينسون ذلك في بعض الأحيان) احترام آراء الخصم وسعة الأفق وديمقراطية التفكير .

* * *

وهكذا نستطيع أن نلخص خصائص الحكمة العملية التي تتطلبها الحياة اليومية

الجارية بأنها حكمة جزئية ، بليدة رقيقة لا تثير فينا الدهشة . وتجذبنا إلى
الانسحاق في دوامتها ، ونحصر أفقها في دائرة ضيقة بأن تعوّدنا التعصب والتزمّت
وعلى العكس من ذلك ، فإن الحكمة النظرية تصف بأنها كلية ، تثير الدهشة
للباعث على التفكير ، وتستلزم التوقف الضروري للتأمل والخلوة العقلية ، وتبعدنا
عن التعصب البغيض بأن توسع من أفقنا وتعرض فينا احترام آراء الآخرين .
ولا يفوتنا أن ننبه مرة أخرى إلى أن خصائص الحكمة العملية هي بعينها
خصائص الموقف المادي للإنسان في الحياة . كما أن خصائص الحكمة النظرية هي
بعينها خصائص الموقف الفلسفي .

ولعلنا لاحظنا أن الفلسفة قد يدت لنا من خلال عرضنا للموقف الفلسفي
وخصائصه أنّها العلم الذي يبحث في الأسس النظرية التي تدعم مجموعة المعتقدات
التي يمتدّها كل منا في حياته الخاصة وتكون ما يسميه الناس عادة بالفلسفة
الخاصة بكل شخص .

٣ - خطوات الموقف الفلسفي:

بعد أن عرضنا خصائص الحكمة النظرية وقابلنا بينها وبين خصائص الحكمة
العقلية ، نستطيع أن نلخص الموقف الفلسفي بأن نقول إنه اعتماد عن الحياة
الجارية بمشاكلها الجزئية المتعددة وطابعها البليد الرتيب ، وثرثرتها الدائمة وخلوها
من التأمل وتعصبها الزائف الأجوف .

وإذا ما رفض الفيلسوف أن ينساق في تيار الحياة اليومية الجارية لكيلا
يضيع مع شتات جزئياتها ، ويعميه تعصبها الزائف ، فإنه يكون قد وضع المينة
الأولى في طريق التفلسف ، ويصبح الجو مهياً أمامه لمعالجة الأمور الكلية التي
تكون موضوع الفلسفة ، فالفلسفة كانت وما زالت علم الوجود الكلي كما عرفها
أرسطو ، والفيلسوف لن يستطيع البحث في الوجود الكلي ومناقشة الأمور الكلية

الشاملة إلا إذا باعد بين نفسه وبين الحياة اليومية الجارية . وهذه هي الخطوة الأولى من خطوات الموقف الفلسفي .

وهذا الموقف يقتضى من الفيلسوف أن يقوم بعملية رد العالم الخارجى (فى صورته الجارية) إلى الذات . فعملية رد العالم إلى الذات خطوة ضرورية من خطوات التفلسف ، لابد منها ليتيسر للفيلسوف البحث فى الوجود فى صورته السككية . وهى بمثابة الخطوة الثانية من خطوات الموقف الفلسفى . ولكن حذار أن تفهم من عملية رد العالم إلى الذات استمرار الحياة الباطنية فى الذات وقطع الصلة بالعالم الخارجى . فالإنسان موجود فى العالم . ومن المستحيل أن يعزل نفسه عن هذا الوجود الواقعى وينشئ لنفسه وجوداً خاصاً به ، يجترفيه ذاته ضارباً صفحاً عما وهمن حوله . ومعنى ذلك أن الفيلسوف بعد أن يرد العالم الخارجى إلى الذات يسعى إلى أن يصل بين نفسه وبين الوجود الخارجى . وهذه تكون الخطوة الثالثة من خطوات الموقف الفلسفى .

وعلى ذلك فإن التفلسف يقتضى حركتين متلازمتين من حركات الفكر . حركة يرجع فيها الفكر إلى نفسه فى نوع من الخلوة العقلية التى يشهد فيها قواه ويخلص إلى ماهيته ويرفض أن يترك نفسه على سجيته مع تيار الحياة الجارية ، وحركة أخرى يخرج فيها إلى الواقع ليتفهمه بعد أن يكون قد أملى عليه التأمل العقلى طرائق خاصة فى البحث تجملة لا يتخفى إلا بأكثر المسائل عموماً وشمولاً وهى السكيات وبأكثر هذه السكيات كلية وهو مبحث الوجود أو السكون كسكل وعلاقة الإنسان به .

وعليها بالتالى فى الموقف الفلسفى أن تتفادى خطأين يؤديان بنا إلى الحيدة عن طريق التفلسف . أولهما أن تتعلق بجزئيات الحياة اليومية العملية الجارية ونسى أن البحث الفلسفى بحث وراء معرفة الوجود كسكل، وثانيهما أن تستمرى حياة الذات ونسكتفى بتأمل ، الانا ، ناسين أن الإنسان موجود فى العالم المحيط به ،

وأن كيانه مرتبط بالمالي الأشياء والأشخاص وأنه لا بد أن يتفاعل مع هذين العالمين . يؤثر فيهما ويتأثر بهما . فإذا تخادينا الخطأ الأول استطعنا أن نهوى . للبحث عن الحقيقة الجو الملائم له بحيث نبعد قليلا عن التجربة اليومية التي هي حظ مشترك بين سائر الناس وتنتقل بالحقائق الكلية . وإذا تخادينا الخطأ الثاني استطعنا أن نصل بين البحث عن الحقائق الكلية وبين الواقع بحيث يتفاعل طلب الحقيقة المجردة مع احتكاكات الواقع وصدقاته وشكائمه . والفلسفة بعد هذا ليست إلا محاولة فهم هذا التفاعل بين الإنسان والوجود الكلي .

* * *

وقد رسم لنا أفلاطون في الكتاب السابع من الجمهورية صورة لما يجب أن تكون عليه حركة الفكر الفلسفي أو الديالكتيك فيما أسماه بأسطورة الكهف أو المغارة . فلم يستطيع أصحاب الكهف أو يجنوه أن يخلصوا في التأمل العقلي وينصرفوا إلى الحكمة إلا عندما خلفوا وراء ظهورهم القيود التي كانت تعيدهم بهذا العالم الحسى في صورته الجارية التي ترسمها لنا الحواس وتقدمها لنا العادات . ذلك أن أفلاطون في هذه الأسطورة قدم لنا أناسا يعيشون في كهف مظلم منذ ولادتهم وهذا الكهف له فتحة تطل على الطريق يمر عليه البشر حاملين أمتعتهم . ووراء الطريق نار مشتعلة تمكس أشباح هؤلاء المارة على جدار الكهف المواجه لفتحته ، المظلة على الطريق . ولما كان يجنوه الكهف مقيدتين بسلاسل تمنعهم من الحركة وتجهلهم دائما شاخصين بأبصارهم إلى جدار الكهف المواجه لفتحته ، فإنهم لن يروا على هذا الجدار إلا أشياء تراقص وظلالا تتأيل للارة على الطريق ولشكل الموجودات التي في العالم الخارجى . وسيظنون أن هذه الأشباح والظلال هي الحقيقة وسيستمرون على حالهم هذه حتى إذا ما استطاع أحدهم أن يفك أغلاله وينطلق إلى الهواء خارج الكهف فإنه سينهل بما يرى ، ويشاهد الناس الحقيقيين والموجودات الحقيقية . وستعتاد عيناه على رؤية الأشياء كما اعتادت

من قبل على رؤية صور الأشباح والظلال ويسيعود إلى أصحابه في الكهف يرشدهم إلى أنهم يعيشون في عالم يظنونه عالم الحقيقة لكنه ليس إلا مجرد ظل له .

وأفلاطون أراد من وراء هذه الأسطورة الرمزية أن يقول لنا إن الكهف يرمز إلى عالم الحس وأن سجينى الكهف هم الناس العاديون في حياتهم اليومية التجارية وأن السلاسل التي قيد بها هؤلاء السجناء مثل القيود التي تشدد هؤلاء الناس العاديين إلى الحياة المادية الحسية ، وأن عالم الحس ليس إلا ظلا لعالم الحقيقة وهو عالم المعقولات والتأمل العقلي . أما العالم الخارجى الذى يخرج إليه الطليق فيواجه فيه الشمس والضياء والهواء فهو يرمز في الأسطورة إلى عالم الحقيقة بالقياس إلى عالم الظلال والأشباح التي تترافق على جدران الكهف ولكنه هو بمنه عند أفلاطون عالم اللاحقيقة الذى يمثل عالم الحس والمادة والذي ينصحن أفلاطون بالابتعاد عنه لتنتجه إلى عالم المعقولات ، لكن ما السبيل إلى الوصول إلى هذا العالم من المعقولات ؟

السبيل إلى ذلك هو أن يروض الإنسان نفسه عن طريق استشارة قواه العقلية ويمارسه لإدراكاته الذهنية لا الحسية على مفارقة عالم المحسوسات والتطلع - في ضرب من العروج أو المراج - إلى عالم المعقولات . هنا لابد أن نشير إلى عقيدة أفلاطون أو إلى نظريته في وجود عالم مفارق من المعقولات ، هو عالم المثل ، وإلى قوله بأن النفوس الإنسانية كانت تسبح في هذا العالم قبل حلول كل نفس منها في جسد معين ، وبأنها قد تيسر لها في تلك الحياة السابقة لها أن تطلع على الحقيقة لكنها عندما دخلت في الأجساد نسيت حياتها السابقة ، وانجذبت إلى عالم الحس واللاحقيقة . وإذا أردنا لهذه النفوس الإنسانية أن تعود مرة أخرى إلى المعرفة والحقيقة فلا بد أن تروضها على عدم التعلق بعالم المحسوسات وعلى تذكر حياتها السابقة في عالم المثل وعلى الصعود إلى هذا العالم العقلي

بالفكر . وهذا هو ما يقصده أفلاطون بالديالكتيك الصاعد أو بحركة الفكر الصاعدة .

لكن الامر لا يتهى بالنفس الانسانية عند حركة الديالكتيك الصاعد إذ لابد لها بعد الاطلاع على الحقيقة في عالم المثل أن تعود من جديد إلى عالم المحسوسات فيما يسميه أفلاطون بحركة الديالكتيك الهابط أو النازل . وحينئذ سترى هذه المحسوسات في ضوء جديد يعد أن تكون قد أشرقت عليها أنوار المعرفة العقلية .

وإلى هذه الأسطورة أشار ابن سينا في قصيدته العينية المشهورة حيث قال :

هبطت إليك من المحل الأرفع	ورقاء ذات تمرر وتمنع
محجوبة عن كل عقلة عارف	وهي التي سفرت ولم تبرقع
وصلت على كره إليك ، وربما	كرهت فراقك ، وهي ذات تفجع
أنفت وما أنست ، قلبا واصلت	ألفت مجاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عهودا بالحمى	ومنازلا بفراقها لم تقنع

إلى أن يقول :

فلا شيء أهبطت من شامخ	سام إلى قعر الحضيض الأوضع ؟
إن كان أرسلها الإله لحكمة	طويت عن القطن الليب الأروع
فهبوطه — إن كان ضربة لازب	لتكون سامعة بما لم تسمع
وتعبود عالمة بكل خفية	في العالمين . فخرقها لم يرقع

* * *

هذه صورة صحيحة للتفكير الفلسفي أو للموقف الفلسفي ، ولكننا نستطيع

أن نستبدل بالحركة الصاعدة للديالكتيك أنفسى بحركته من أسفل إلى أعلى حركته من الخارج إلى الداخل أى من العالم الخارجى فى صورته الدارجة إلى عالم الذات : ونستطيع أيضا أن نستبدل بحركته الهابطة التى يقوم بها من أعلى إلى أسفل حركته التى يحاول بها أن يخرج إلى الوجود ليلاحقه وليفهمه من خلال عقلة أو من خلال تجربته الحية ومعاناته « لمواقف » يوجد ملتجأ ، وإياها فى حياته الواقعية وسط الأشياء وبين الأشخاص الآخرين الذين يرتبط وجوده بوجودهم .

وإذا كان الفلاسفة متفقين — إلا فى النادر (١) . — فى ضرورة وماهية الحركة التى ينتقل بها الفكر من الخارج إلى الداخل ليخلو إلى نفسه ، فإن اختلافهم أظهر فى طبيعة الحركة التى ينتقل فيها الفكر من الداخل إلى الخارج

(١) يرى هيدجر أن الفلسفة الحققة هى التى تظل إلى جانب الأشياء القائمة فى الخارج ، وأن الفيلسوف الحق هو الذى يحب معايشة الأشياء ، ويطيل الإقامة بينها ، ويستمع إلى همسها فى تعاطف ودى . ومن أجل ذلك ، فإن كلمة « فلسفة » التى تعنى عند جميع الفلاسفة « محبة الحكمة » تدل عنده على شىء آخر إذ تتألف من كلمتين : كلمة « صوفيا » وهى مشتقة من كلمة « سوفوس » باليونانية وتعنى الشخص الألوفا الذى يحب معايشة الأشياء ، ويجد متعة فى ذلك ، تقربه لامن الأشياء فحسب بل من نفسه أيضا : ومن ثم تهديه إلى الحقيقة . وتتألف ثانيا من كلمة « فيليا » وتدل عنده على التعاون أو التعاطف المشترك . وبذلك تدل كلمة « فلسفة » عنده على « فن معرفة النفس عن طريق مباشرة الأشياء الخارجية » ولذلك ، فهو يعارض حركة الفكر من الخارج إلى الداخل ، ويفضل أن يبقى فى الخارج بجوار الأشياء .

ويتم فيها إدراك الوجود الخارجى . فالتاليون يرون أن الفكر فى حركته هذه التى يحاول فيها أن يدرك الأشياء والأشخاص يصنع هذه وتلك بطابعه الخاص وينظر إليها من زاويته الخاصة بحيث أن وجودها ينحل فى نهاية الأمر إلا ما أضفيه أنا عليها من إدراك ولا يبقى لها وجود مستقل عن إدراكى لها . والواقعيون يذهبون على العكس من ذلك إلى قيام وجود للأشياء وللأشخاص مستقل عن إدراكى ومعرفتى لها ، ويرون أنه إذا كان هذا الوجود يتأثر بفعل الإدراك إلا أنه يفوقه ويتمده بحيث لا يستطيع بحال من الأحوال أن ترده إليه : ويختلف الفلاسفة كذلك فى تحديد طبيعة فعل الإدراك نفسه . فالمعتليون يرون أن فعل الإدراك هو قبل كل شيء فعل عقلى وأن معرفتى العقلية هى وحدها التى تؤثر فى إدراكى للأشياء ومن هنا كان اهتمام العقلين بنظرية المعرفة . ومن أجل هذا السبب نفسه احتلت هذه النظرية مكان الصدارة فى فلسفاتهم . والوجوديون يرون أن ما أكونه من معرفة عقلية جامدة عن الوجود الخارجى لاقية له بجانب تجريبى الوجودية الحية التى أفاعل فيها مع الأشياء والأشخاص فى « مواقف ، تربطى بهم . ومن هنا كان قلة اهتمامهم بنظرية المعرفة وتغليبهم التجربة الشخصية الحية عليها . أما الفلاسفة التجريبيون أو الوضعيون فلا يرضون بديلا بشهادة الحواس والتجربة العلمية التى تعتمد على ملاحظة الوقائع واستخلاص القوانين العلمية .

ولكننا نعرف أن هيدجر لا ينتهى ولا يريد أن ينتهى فى فلسفته إلى نتيجة قاطعة فى المعرفة أو الحقيقة . إذن أن هذه المباشرة للأشياء التى يتحدث عنها ، تنتهى بالفيلسوف إلى أن يضل الطريق إلى الحقيقة ، ويفقد نفسه وسط الأشياء بحيث كلما تقدم من الحقيقة خطوة تهرىب منه وتراجعت أمامه خطوات . ولذلك فمن فضل التعريف الكلاسيكى للفلسفة بأنها « حبة الحكمة ، وزى أن من أهم الخطوات التى تميز الموقف الفلسفى الأصل الابتعاد عن الحياة الدارجة وعن الأشياء الخارجية فى صورتها الأولى التى تبدو لنا منها .

وعلى هذا النحو نستطيع تلخيص خطوات الموقف الفلسفي فيما يلي : ابتعاد
عن الحياة اليومية الدارجة — رد العالم الخارجي إلى الذات — نظرة كلية إلى
الوجود تحل محل نظرتنا الجزئية إليه — رجوع إلى العالم الخارجي وإدراكه
عن خلال الذات على نحو احتفظ فيه باستقلال العالم نوعاً ما عن إدراكى الذات—
وبذلك أكون واقعياً — أو أجعل هذا العالم مجرد صدى لإدراكى الذات —
وبذلك أكون مثالياً .

٤ - علاقة الفلسفة بالعلم :

ما هو المقصود بالعلم ؟ المقصود به عادة العلوم التجريبية أو الفيزيائية (الطبيعة
والكيمياء وفروعهما) التى تعتمد فى استخلاص نتائج أبحاثها صياغها على
الرياضيات . وتتكون الرياضيات أو العلم الرياضى بهذا المعنى أقرب إلى والمنهج،
الذى تعتمد عليه العلوم منها إلى العلم بالمعنى الصحيح . ومع ذلك ، فإننا نستطيع
أن ننظر إلى الرياضيات باعتبارها علماً لأنها متداخلة فى العلوم الفيزيائية متداخلة
تماماً ، بحيث يتعذر علينا الفصل بينهما وليس أدل على ذلك من أن العلوم الفيزيائية
تسمى عادة بالعلوم الفيزيائية — الرياضية . فالمقصود بالعلم إذن العلوم الفيزيائية
الرياضية ، ولكن هناك بالإضافة إلى ذلك علوم مثل علوم الحياة ، والعلوم
النفسية والعلوم الاجتماعية . فإلى أى حد نستطيع أن ننظر إلى هذه العلوم على أنها
فروع للعلم ؟ حقاً ، إن هذه العلوم أخذت تعتمد فى أبحاثها على التجربة وعلى
الإحصاء والرياضيات ، ولكننا لا نستطيع مع ذلك أن ننظر بعد إلى هذه العلوم
على أنها علم ، لأن ميدان بحثها يختلف عن ميدان بحث العلوم التجريبية العملية
ولذلك ، فمن الأفضل إذن أن تقتصر عند حديثنا عن العلم ، على هذه العلوم
التجريبية العملية .

سؤال آخر : ما هو الهدف من العلم ؟ كان الهدف من العلم فيما مضى هو
الكشف عن العلل ، وكان الكشف عن العلل ، مرتبطاً بالبحث عن القوى

الغامضة التي تختفي وراء الظواهر وتتسبب في إيجادها أو إحداثها ؛ وجاء ديفيد هيوم في القرن ١٨ فوجه نقده الشديد إلى العليّة بهذا المعنى ، وقال إن الإنسان لا يستطيع أن يكتشف « قوى » مجهولة في الأشياء أو الظواهر بل كل ما يستطيعه هو أن يصل إلى معرفة « الروابط » القائمة بين هذه الظواهر . والبحث عن « ارتباط » الظواهر بعضها ببعض الآخر أو تعاقبها هو ما يسمى بالبحث عن « العلل » . ومنذ ذلك التاريخ ، لم يعد الهدف من العلم البحث عن « قوى » غامضة تتسبب في إحداث الظواهر ، بل أصبح هدفه البحث عن العلاقات أو الروابط القائمة بين سلسلة مامن الظواهر . وقد أطلق على مجموعة العلاقات أو الروابط القائمة بين الظواهر لاسم القانون . وأصبح الهدف من العلم هو الكشف عن « القانون » ، لا عن العلل .

ولكن إلى جانب البحث عن القانون العلمى ، وهو بحث يعتمد في صميمه على الثقة بالعقل البشرى وبقدرته على إخضاع الواقع . أصبح العلم يهتم شيئاً فشيئاً بالحدود التي يجب أن يقف عندها القانون ، وبمقاومة الواقع للعقل البشرى ، ومن ثم ، أخذ العلماء يفتنون إلى أن البحث العلمى ليس كله بحثاً عن « المتصل » أو « القانون المتصل » الذى يعبر عن العلاقات الثابتة بين الظواهر وإنما هو بحث عن « المنفصل » الذى يتمثل في تدخل الواقع في القانون العلمى لقطع الروابط القانونية المتصلة وفصلها وإحداث ثغرات فيها . وكذلك اتجه العلماء إلى البحث عن الطاقة ، و « التوجّات » التى فى المادة بدلا من البحث فى « قوى » المادة . واهتموا بنوع خاص بفاعلية المادة التى لا تظهر العين المجردة باعتبار أن المادة مكونة من ذرات نووية والكترونات .. الخ .

ونريد بعد هذا أن نعرض لعلاقة الفلسفة بالعلم .

رأينا أن الفلسفة هى علم الوجود الكلى أو المطلق الذى يصل إليه الإنسان بعد أن يكون قد بعد عن جزئيات الحياة الجارية وخلص إلى النظر والتأمل .

والفلسفة بهذا المعنى مختلفة عن العلم كما سنرى . أما الآن فنريد أن نعرض لبعض أوجه الشبه بينهما .

فغاية الفلسفة كغاية العلم هي البحث عن الحقيقة . وكانت الفلسفة عند القدماء « علما » وكان العلم والفلسفة يدلان على مفهوم واحد . إذ كانت الفلسفة تشمل ألوان المعرفة البشرية كلها . وكان طاليس وهو أول الفلاسفة طبيعيا ورياضيا . وكان فيثاغورث رياضيا ومهندسا . وكان أفلاطون يميل إلى الهندسة ، واعتبر الرياضيات أساسا للفلسف . ومن المعروف أنه كتب على باب أكاديميته هذه العبارة : « من لم يكن مهندسا ، فلا يدخل علينا » ، وكانت مؤلفات أرسطو دائرة معارف تنظم العلوم كلها . وكان ابن سينا طبييا وكان ديكارت عالما رياضيا وهو منشىء علم الهندسة التحليلية . وكان لينيئز عالما رياضيا كذلك ، وهو منشىء اللوغاريتمات . والفلسفة الحديثة التي جاءت عقب عصر النهضة يجب أن تفهم في ضوء النظريات العلمية التي قال بها جاليليو . ولن نستطيع أن نفهم فلسفة هيوم أو فلسفة كانت حق الفهم إلا إذا ربطنا بينها وبين آراء نيوتن في العلم . والمذاهب الفلسفية المعاصرة في بعدها عن الأحكام المطلقة الكلية متأثرة دون شك بنظرية النسبية لأينشتاين ، وكثير من الفلاسفة المعاصرين أنفسهم رياضيون وعلماء حياة أو بيولوجيا . هذا فضلا عن أن المباحث الفلسفية كالأبحاث العلمية يجب أن تتابع في جو من الحرية العقلية الكافية بحيث لا تخضع لسلطة ما ، دينية كانت أو سياسية أو عرفية . فجمود الحياة العلمية في القرون الوسطى مرجعه إلى تسلط الكنيسة على التفكير في ذلك الوقت . أضف إلى ذلك أن كلا من العلم والفلسفة يبعدنا عن التواتر ويعلو بنا عن الحياة الجارية وصخبها . هذا والبحث في الفلسفة كالبحث في العلم يتطلب من صاحبه شجاعة في القول وعدم خضوع للأهواء الذاتية أو المؤثرات الشخصية .

وعلى الرغم من وجود هذا التشابه بين العلم والفلسفة إلا أنها مختلفان في المنهج والموضوع . وبوسعنا أن نجمل أوجه الخلاف بينهما فيما يلي :

١ — الفلسفة هي علم الوجود الكلى بما هو كذلك ، أى بما هو كلى : موضوعها الكون وظواهره ومركز الإنسان منه ، على وجه كلى شامل . أما العلم فلا يقيد نفسه بهذا العموم ويختار لميدان بحثه بعض الظواهر الخاصة فى الكون أو فى الإنسان ويبحث عن الصفات المشتركة بينهما وتوطئة لاستخلاص القانون العام الذى يسيطر عليها ، فعلم الطبيعة يبحث فى تركيب الأشياء وردها إلى عناصرها . وعلم الحياة يبحث فى خصائص الكائن الحى . . الخ .

ولكن هل معنى ذلك أن « الفلسفة تبدأ حيث ينتهى العلم ، كما يذهب بعض مؤرخي الفلسفة ؟ الحق أنه يحسن بنا — كما أشرنا إلى ذلك سابقا ، أن نبعد عن أمثال هذه العبارات التى تصور الفلسفة تصويراً خاطئاً ، باعتبارها وعاء كبيراً يضم سائر العلوم لا باعتبارها عربة تحمل النتائج التى وصل إليها العلم . فالفلسفة تختلف عن العلم لا باعتبار أنها تبدأ حيث ينتهى العلم بل من حيث نقطة البدء التى يختارها كل من الفيلسوف والعالم . فالفيلسوف يبدأ بأن ينظر إلى الكون نظرة كلية ، والعالم يبدأ بأن ينظر إلى بعض ظواهره نظرة متخصصة ، فالاختلاف بينهما إذن اختلاف فى نقطة البدء وفى طريقة التفكير عند كل منهما . ونقطة البدء عند الفيلسوف لا تمثل نقطة الانتهاء عند العالم وإنما هى نقطة بدء مستقلة خاصة بالفلسفة .

٢ — التفلسف يقتضى كالقلنا حركة الفكر من الخارج إلى الداخل ، من العالم إلى الانا ، من الموضوع إلى الذات . وهذا الرجوع إلى الذات والخلوقة إليها شرط أولى للتفلسف . أما العلم فلا يستلزم بالضرورة هذا الرجوع إلى الذات . إنه يستلزم تفكيراً من نوع آخر ينتقل فيه الفكر من موضوع إلى موضوع أو من ظاهرة إلى أخرى فى حركة تقدمية تعتبر امتداداً لميدان الإدراك الحسى الخارجى وصقلا له .

٣ — يهدف العلم بالضرورة إلى اكتشاف القانون العام الذى تخضع له الظواهر . أما الفلسفة فلا تسعى إلى الكشف عن القوانين بل إلى وصف علاقة الإنسان بالسكون الذى حوله وبأشباهه من الناس فى صورة تجعل هذا الوصف يتعلق بالسكليات ولا يحفل بالجزئيات .

ولهذا فإن كلية القانون العلمى مختلفة عن السكلية التى تنشدها الفلسفة . فالعالم لا يصل إلى القانون الكلى إلا بعد جمع الوقائع ، وملاحظتها ، وفرض الفروض ، وتسجيل خواص الظواهر لمعرفة العلاقات الثابتة التى تقوم بينها ، وهى ما يعبر عنه بالقانون العلمى . أما الفيلسوف فإنه لا يصل إلى كلية السكون بعد كل هذا التحليل بل عن طريق رجوع الفكر إلى نفسه فى نوع من الخطوة العقلية التى يحاول فيها أن يبحث الأسس التى تقوم عليها معتقداته الخاصة .

٤ — ينزع العلم إلى التكميم : تحويل الخصائص الكيفية إلى مقادير كمية : فالضوء راجع إلى طول الموجات أو قصرها والصوت إلى سعة الذبذبات . الخ . ومن ثم تتحقق الدقة المنشودة فى البحث العلمى . أما الفلسفة فتحرص على الاحتفاظ بالخصائص الكيفية للظواهر وتصنفها كما تصنف علاقة الإنسان بها .

هنا ويجب أن ننبه إلى خطر المغالاة فى النزعة إلى التكميم التى قد يندفع فيها بعض العلماء فيحيلون الواقع إلى مجموعة من الخطوط والرموز والمعادلات الرياضية والمقادير المقننة الموزونة وينسون بذلك أن هذا كله ماهو إلا مجرد تعبير عن الواقع . ولذلك فإن الفلسفة لها فضل تنبيه العلماء إلى عدم إهمال الكيفيات لأنها تعبر عن الواقع أكثر من عالم السكم المصطنع .

٥ — الموضوعية Objectivité فى العلم غير الموضوعية فى الفلسفة . فإذا كان العلم والفلسفة يتفقان فى أنها تعبير عن الواقع السكونى وظواهره الموضوعية،

فإن الموضوعية التي يقصدها العلم هي موضوعية الوقائع العلمية التي تظهر من خلال الأجهزة والمقاييس والموازن وهي كذلك الموضوعية التي تظهر في المعمل الكيمياء بعد التحليل والتركيب. وعلى العكس من ذلك فإن موضوعية الظواهر التي تقصدها الفلسفة إنما تتعلق بالسكون ككل ، أى بذلك الخليط الهائل من الأشياء الذي نطلق عليه اسم العالم والذي يطلق عليه الفلاسفة اسم المسكان الزماني

L'Espace - Temps

٦ — يهدف العلم إلى البحث في العلل القريبة التي تحدد لنا ظهور ومسار الظواهر . أما الفلسفة فتبحث في العلل البعيدة للظواهر . وليس معنى العلل البعيدة أنها العلل المستورة الخفية الغامضة التي تسلمنا إلى قوى مجهولة وإمامعناها العلل التي تتعدى وتفوق الميدان العلمي الخاص لأنها تتعلق بمجال أكثر شمولاً من المجال العلمي المحدود. وهي علل بعيدة بهذا المعنى فقط .

٧ — توجد طائفة من العلوم الفلسفية يطلق عليها العلوم المعيارية normative وهي عكس العلوم الوصفية descriptives الأولى تتم بدراسة ما ينبغي أن يكون co qui doit être والثانية تتناول دراسة ماهو كائن co qui est والعلوم المعيارية مثل علم المنطق الذي يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه التفكير السليم وعلم الأخلاق الذي يتناول ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الأخلاقي القويم وعلم الجمال الذي يبحث في القواعد التي تقوم بها العمل الفني . وعلى الرغم من أنه ينبغي أن لا نفصل فصلاً تاماً بين ميدان ما ينبغي أن يكون وبين ماهو كائن حتى لا يجهى الأول فارطاً بعيداً عن الواقع وموضوعيته . على الرغم من هذا فإن البحث فيما ينبغي أن يكون بحث لا يمت إلى البحث العلمي بصفة لأن البحث العلمي بحث وصفي تقريرى يقتصر على دراسة ماهو كائن .

خطوات المنهج العلمى :

لكى يتضح لنا تماما الفارق بين العلم والفلسفة يحسن بنا أن نعرض لخطوات المنهج العلمى ونقارن بينها وبين خطوات الموقف الفلسفى التى شرحناها سابقا . فالعالم يتبع فى دراسته الظواهر التى أمامه خطوات نكملها فيما يلى :

١ — يبدأ العالم بأن يجمع أكبر عدد ممكن من الوقائع التى تتصل بموضوع الظاهرة التى يبحثها ، فهذه المرحلة لذن مرحلة جمع الوقائع .

٢ — ولكن العالم لا يقتصر على مجرد جمع الوقائع بل يجمعها بطريقة معينة فيصنفها ويدخل كل مجموعة منها تحت باب خاص . وهذا ما يسمى التصنيف والتعريف .

٣ — وتتلو عملية جمع الوقائع وتصنيفها خطوة أخرى يسمى فيها العالم إلى بيان الروابط القائمة بين الظواهر أو الوقائع بعضها والبعض الآخر . وفى هذه الخطوة لا يقتصر العالم على مجرد الوصف كما كان الحال فى الخطوتين السابقتين بل يقوم بعملية تفسير الظواهر التى أمامه . وهذا التفسير يقتضى منه أن يقوم بوضع فرض يمكن أن يصلح تفسيرا لمسارها . وهذه المرحلة تسمى بمرحلة الفرض العلمى .

٤ — على العالم أن يمتحن صحة الفرض بإجراء التجارب التى إما أن تثبت صحة الفرض فيصبح قانوناً وإما أن تثبت فساده فيجب العدول عنه إلى غيره . وهذه هى مرحلة تحقيق الفرض العلمى .

٥ — علاقة الفلسفة بالدين :

رأينا صلة الفلسفة بالعلم وأوجه الشبه والخلاف القائمة بين موقف الفيلسوف وموقف العالم . ولكن الفلسفة باعتبارها تفسيرا شاملا للسكون

ككل قد يكون لها علاقة بالدين يبحث هو الآخر في الكون والأشياء ولكن من حيث أنها مخلوقات صادرة عن خالق أو إله. وقد استخدمت الفلسفة بالفعل عند قدماء الشرقيين كأداة لخدمة الدين ، واستخدمت في العصور الوسطى كأداة للتوفيق بين العقل والنقل (الوحي) أو بين الحكمة والشرعية . واستخدمها علماء اللاهوت في الغرب وعلماء الكلام في الإسلام للدود عن العقيدة الدينية . فقد رأى القديس أنسلم (توفى عام ١١٠٩) مثلاً أن الإيمان ضرورى للعقل وشرط لصحة التفكير وقد ساعد تصور المسيحية لله على ذبوع مذاهب كثيرة تجعل حجر الزاوية في تفكيرها رد كل ما في الكون من ظواهر وأفعال وحركات إلى الله الحال في الوجود .

ولكن الأصل في الفلسفة أن تكون علماً ، وأن لا تبدأ بفكرة سابقة أيأ كانت لأن هذا من شأن أن يسد الطريق إلى الحقيقة ويضيق الأفق الذى يبحث فيه الفيلسوف ، والرأى عند كيركجوردد — وهو فيلسوف مسيحي — أنه ليس من مهمة الفاسفة أن تبهن على الدين لأن الدين لا يبهن عليه بالحجة والمنطق والفلسفة .

وعلى ذلك فليس من واجب الفيلسوف أن يبدأ بتصور معين للدين ويحاول تطبيقه على فلسفته أو أن يجعل من فلسفة خادمة لهذا التصور . ولكن هذا لا يعنى مطلقاً استحالة التقاء الفلسفته والدين في نهاية الطريق إذ ليس من المستبعد أن تقترب الفلسفة من الدين أو من دين ما في آخر المطاف أو أثناء البحث . والمهم أن ننبه الى خطر البدء بالدين في أول طريق التفلسف وذلك لأننا نرى صون أن يتخذ الفيلسوف نقطة بدء مستقلة ونشفق عليه من أن يقرع الابواب الأخرى مستجدياً .

وعلينا أن نفرق في هذا الصدد بين علم اللاهوت أو الربوبية ويسميه مفكرو الإسلام بعلم الكلام أو التوحيد وبين فاسفة الدين . فهمة اللاهوت هى البحث

في عقيدة دينية معينة ومحاولة تأييدها بالحجة والمنطق، أما فلسفة الأديان فتتخطى علوم اللاهوت إلى البحث في المفاهيم السكّانية التي تستخدمها هذه العلوم ودراستها دراسة نقدية. مثال ذلك مفهوم الله وعلاقة الله بمخلوقاته ومفهوم النفس وخلودها... الخ وليس هناك من فلسفة إلا وقد بحثت في هذه المفاهيم سواء من أجل إثبات وجودها أو إنكارها أو إعطائها صورة غير الصورة التي رسمها لها الوحي والدين المنزل. أما إنكار الخوض في هذه المسائل بحجة أنها عبارة عن كلام لا معنى له — كما تزعم الوضعية المنطقية أو المنطقية الوضعية — فليس هذا في رأينا إلا هروبا من المشكلة.

وينقسم الفلاسفة في موقفهم من المسائل المتعلقة بفكرة الألوهية إلى فرق كثيرة متضاربة سنكتفي بذكر ثلاث منها: مذهب التأليه أو مذهب المولهة Theism. ومذهب المؤلّهة الطبيعيين Deism ومذهب الإلحاد Atheism، أما المذهب الأول وهو مذهب المؤلّهة فهو مذهب التأليه. وأصحابه يعتقدون بوجود إله أو يعتقدون في الألوهية فإن قالوا بإله واحد كانوا أتباع مذهب التوحيد Monotheism. وإن قالوا بأكثر من إله كانوا من أصحاب مذهب الشرك أو تعدد الآلهة — Polytheism وإن قالوا بأن الله والعالم حقيقة واحدة أو طبيعة واحدة إذا نظرت إليها من ناحية الله كانت الطبيعة الطابعة أو الخالقة وإذا نظرت إليها من ناحية العالم كانت الطبيعة المطبوعة أو المخلوقة، كانوا من أصحاب وحدة الوجود Pantheism.

أما المؤلّهة الطبيعيون فيعترفون بوجود الله ولكنهم ينكرون الوحي والرسل والكتب المقدسة والعناية الإلهية.

أما منكرو الألوهية في كل صورها فهم الملحدون ويسميهم الغزالي بالدهريين أو الزنادقة أي أولئك الذين يعتقدون بقدّم العالم، أي بوجوده هكذا على الصورة التي ألفناها منه منذ بدأ الدهر.

وبعد فلعل هذه المقدمة قد أظهرتنا على أن الفلسفة ليست في نهاية الأمر
إلا منهجا خاصا من مناهج التفكير، يلتزم فيه الإنسان النظرة الكلية الى الوجود
وعلاقة الإنسان به، ويبعد عن النظرة الدارجة ولا يقيد نفسه بميدان بحث
خاص كما يفعل رجال العلم، ولا يبدأ من تصور معين للكون كما هو الحال عند
رجال الدين. ولعل تعريف الفلسفة بأنها منهج هو أقرب التعريفات فهما لموقف
الفيلسوف. وقد عرفها بالفعل هذا التعريف فلاسفة مشهورون مثل ديكارت
وهوسرل.

الباب الأول

تصنيف العلوم الفلسفية

تصنيف العلوم الفلسفية

أقدم تصنيف للعلوم الفلسفية هو تصنيف أفلاطون . فإنه فرق بين ثلاثة علوم . الأول علم الجدل ، والثاني العلم الطبيعي ، والثالث علم الأخلاق . أما الجدل فيشمل النظر في العلم الإنساني وفي مسائل ما بعد الطبيعة التي تتناول البحث في طبيعة الوجود كشكل وفي المعقولات الأولى . والعلم الطبيعي يشمل علم الطبيعة والفلسفة الطبيعية وعلم النفس . أما علم الأخلاق فهو العلم الذي يبحث في السلوك الإنساني ، وجاء بعده أرسطو فجعل الفلسفة أو ما بعد الطبيعة قسما من أقسام العلم النظرى لأن العلم عنده نظرى وهى (١) ، النظرى

(١) يلاحظ أن التفرقة الأرسطية أو التفرقة التي تضعها الفلسفة بوجه عام بين نظرى وهى أو بين دراسات نظرية وأخرى عملية تختلف عما نقصده في أيامنا هذه في اللغة الدارجة من هاتين الكلمتين . فنحن نتحدث مثلا عن دراسات عملية ونقصد بها تلك الدراسات التي تتابع في المعامل التجريبية وتحدث عن دراسات عملية ونقصد بها تلك الدراسات الأدبية التي تتابع في المعامل التجريبية وتحدث عن دراسات نظرية ونقصد بها تلك الدراسات الأدبية أو الإنسانية التي لا تحتاج متابعتها إلى إجراء التجارب ، ولكن هذه الدراسات بقسميها الأدبي والتجريبي تدل عند أرسطو على العلم النظرى أو الدراسات النظرية . أما الجانب العلمى فيقصد به أرسطو الجانب التطبيقى الذي يتناول تطبيق هذه الدراسات النظرية في حياتنا العملية . وهو مانعني اليوم بالدراسات المهنية .

غايته مجرد المعرفة أو المعرفة لذاتها . ويشمل العلم الطبيعي والعلم الرياضى والفلسفة الاولى أو ما بعد الطبيعة ، والعمل غايته تدبير الافعال الإنسانية مثل الاخلاق والسياسة والفن ، وقد أطلق أرسطو على الفلسفة الاولى هذا الاسم تمييزاً لها عن الفلسفة الثانية وهى العلم الطبيعي عنده . وتسمى الفلسفة الاولى كذلك بالحكمة لأنها تبحث فى العلة الاولى ، وفى الوجود الكلى . وسماها كذلك بالعلم الإلهى لأن أهم مباحثها هو الله باعتباره الموجود الاول أو العلة الاولى . أما اسم « ما بعد الطبيعة » نفسه فقد جاء متأخراً ، أطلقه أحد المتأخرين من المشائين^(١) عندما هم بنشر آثار أرسطو فى منتصف القرن الاول قبل الميلاد ووضع أبحاثاء الفلسفة الميتافيزيقية بعد دراساته فى العلوم الطبيعية . ودل ما بعد الطبيعة على العلم الذى يلى الطبيعة فى الآثار الارسطية لجاءت التسمية عرضاً ثم اعتبرت بعد ذلك صحيحة . ومن الجائز كذلك أن يكون لاسم ما بعد الطبيعة دالا كذلك على موضوع دراساته بمعنى أنه يبحث فيما وراء الظواهر المحسوسة .

وفى بدء العصر الحديث قسم يسكون الفلسفة باعتبار موضوعاتها إلى الفلسفة الإلهية وتبحث فى الله ، والفلسفة الطبيعية وتبحث فى الطبيعة ، والفلسفة الإنسانية وتبحث فى الانسان .

وشبه ديكارت الفلسفة كلها بشجرة جذورها الميتافيزيقا ، وجزعا الفيزيقا أو الطبيعة والفروع من الجزع والساق هى سائر العلوم الأخرى التى مرجعها إلى ثلاثة علوم كبرى هى الطب والميكانيكا والاخلاق . ومن الملاحظ أن ديكارت هنا قد جعل الميتافيزيقا مدخلا ، أو مقدمة إلى الفيزيقا (علم الطبيعة) وإلى غيرها من العلوم . وبذلك قلب الوضع الارسطى الذى كان ينظر

(١) أندرونيقوس الرودى .

إلى ما بعد الطبيعة باعتباره علماً لاحقاً على الطبيعة وليس سابقاً له ، كما نظر إليه ديكارت .

وقد قسم كولبه Kulpe في كتابه (المدخل إلى الفلسفة) العلوم الفلسفية إلى علوم فلسفية عامة وعلوم فلسفية خاصة .

أما العلوم الفلسفية العامة فيندرج تحتها علم ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا وهو مبحث الوجود أو الأنتولوجيا L'ontologie وتشمل كذلك البحث في المعرفة أو الإبستمولوجيا L'Epistémologie ولستطيع أن نضيف كذلك إلى هذه العلوم الفلسفية العامة علم المنطق La Logique باعتباره العلم الذي يبحث في القواعد العامة التي يستقيم بها التفكير .

أما العلوم الفلسفية الخاصة فيندرج تحتها علم الأخلاق La morale ، L'Ethique (الذي يبحث في القواعد التي ينبغي توفرها في السلوك الأخلاقي) وعلم الجمال L'Esthétique الذي يبحث في المعايير التي تُقوّم بها الأثر الفني) . وهذا العلمان يدرسان عادة في مبحث خاص بهما وهو مبحث القيم Valeurs أو مبحث الأكسيولوجيا L'Axiologie وتضيف كذلك بعض التصنيفات الفلسفية الخاصة علم النفس La Psychologie وتدخل تحتها كذلك بعض الفلسفات الأخرى كالفلسفة الطبيعية وفلسفة القانون وفلسفة الأديان وفلسفة التاريخ . وأخيراً فإنها تشتمل على علم الاجتماع Sociologie الذي أدخله كولبه دون وجه حق — على ما يبدو — في فلسفة التاريخ .

ولكننا نستطيع أن نتبع تقسيماً آخر للعلوم الفلسفية قال به فيلسوف معاصر (وهو الفيلسوف الأمريكي هوكنج في كتابه « نماذج من الفلسفة ») ويتميز عن تقسيم كولبه ببساطته .

فالعلوم الفلسفية تنقسم إلى قسمين : نظرية وعملية ، وكل قسم من هذين القسمين يشتمل على ثلاثة علوم :

فالفلسفة النظرية تشمل مبحث الميتافيزيقا ، ومبحث نظرية المعرفة ومبحث المنطق .

والفلسفة العملية تشمل علم الاخلاق ، وعلم الجمال وعلم النفس .

الباب الثاني
الميتافيزيقا
أو
مبحث الوجود العام

تهديد

تمتد الطبيعة أمامنا فيحيط الانسان ببعض جوانبها . وتظل جوانب أخرى منها ملفوفة بالأسرار . لكن هذه الجوانب التي لم تصل بعدمعرفتنا إليها لا تطلق عليها اسم « ما بعد الطبيعة » بل نظل ندعوها بالطبيعة . وإن كنا نقصد بها ذلك الجزء من الطبيعة الذي لم يكشف العلم النقاب عنه بعد ، والذي نأمل أن يتقلص حجمه شيئاً فشيئاً بتأثير تقدم العلم ، أما « ما بعد الطبيعة » أو الميتافيزيقا فلا بد أن يكون لإسمها على مسمى آخر ، ولابد أن يتخذ موضوعه من شيء آخر يختلف عن الطبيعة .

لكن ماعسى أن يكون هذا الموضوع؟ هل نقول مثلاً بأن « ما بعد الطبيعة » امتداد للطبيعة أو بأنها تمثل منطقة للبحث تقع وراء أو خلف منطقة البحث في الطبيعة؟ وبعبارة أخرى ، هل نقول بأن ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا Meta-physique ليست الا الطبيعة المتجاوزة trans-Physique؟ لو صح هذا لكان السائح الذي يصل الى نهاية المعمورة أو يدرك مشارف الكرة الأرضية في القطب الشمالى مثلاً يكون قد اقترب من البحث فيما بعد الطبيعة أكثر من اقترابي أنا منه ، وأنا قابع في منزلى . أو لقنا مثلاً عن قائد الغواصة الذى ينزل بغواصته فى أعماق المحيطات انه فى طريقه الى « ما بعد الطبيعة » أو لقنا عن الأوربي الذى يقضى أجازته على أعلى قمم الجبال انه قد اقترب من منطقة ما بعد « الطبيعة » أو لقنا ان الباحث الذى ينتقل فى بحثه للمادة من المشاهدة البسيطة الى الفيزيقا الميكروسكوبية أو على العكس من ذلك الذى ينتقل من المشاهدة الى استخدام المراسد الكبرى أنه قد أشرف على البحث فيما بعد الطبيعة .

كلا : إننا لا نقول بهذا كله . لأن البحث فيما بعد الطبيعة يشير إلى البحث في
 سره الوجود ، وكل هذه المغامرات المسكانية لا تقربني من هذا السر ، ولا يمكن
 أن تمثل مراحل في طريقنا إليه .

هنا نقول إن البحث فيما بعد الطبيعة هو بحث فيما بعد الحياة أو بحث في
 الموت باعتبار أن البحث في الطبيعة بحث في الحياة ؟ الخلق أن الموت هو السر الأكبر
 للحياة . لكنه سر غير قابل للبحث ، وذلك لأن الذي يتحدث عنه وهو الإنسان
 الذي لم يفارق بعد الحياة لا يعرف عنه شيئا . والذي يعرف عنه كل شيء لا يستطيع
 أن يتحدث عنه أو لا يستطيع أن ينتقل إلينا معرفته عنه لأنه يكون قد فارق الحياة .
 وفضلا عن ذلك ، فليس المقصود بالبحث فيما بعد الطبيعة أنه ينتقلنا إلى حياة
 أخرى غير هذه الحياة بل المقصود به تعميق هذه الحياة التي نحياها باكتشاف أبعاد
 جديدة لها أو بالوقوف عند الوجود العام ، بدلا من الاستغراق في بحث
 الموجودات الخاصة .

لكن ماهو هذا الوجود العام ، الذي يتحدد به موضوع ما بعد
 الطبيعة ؟

هل نقول إنه يمثل هو الآخر امتدادا للبحث في وجود الموجودات الجزئية ؟
 ومن حيث أنه بحث في اللانتهى . هل نقول إنه امتداد للبحث في المنتهى أو
 نقول إنه استخلاص للامتناع من المنتهى ؟

لا يمكن أن نقول بهذا لأن أي بحث في المنتهى هو بحث في وجود موجود
 حاضر أو مائل أمامنا ، في حين أن البحث في اللانتهى لا يتخذ موضوعه من
 موجود حاضر مائل . والبحث في المنتهى مهما اتسع مجاله فإنه يقف عند حد
 معين ، عند نقطة معينة يقيد الباحث نفسه في حدودها . وهذا الحد أو القيد يكون

بمثابة حاجز يمنع الباحث من الانطلاق إلى ماورائه أما البحث في اللامتناهى
فقتّم على هدم الحواجز : والانطلاق الرحب في ميدان لا حدود له . لأنه ليس
بمحا في اللامحدود الذى يبدأ بالمحدود ، ويكون اختلاف اللامحدود عنه هو مجرد
اختلاف في درجة الشمول أو الامتداد أو الإحاطة . كلا لأنه ليس بمحا من هذا
الطراز وذلك لأن أى لامحدود سيكون محدوداً بالقياس إلا لامحدود آخر أكثر
منه إتساعاً . وأى بحث في الكلّ سينظر إليه على أنه مجرد بحث في الجزئ
بالقياس إلا البحث في كلّ آخر . أما البحث في اللامتناهى فهو بحث في أكثر
الكلّ كلية ، إنه بحث في كلّ يختلف عن سائر السكليات الأخرى ، لامن حيث
شمول واتساع ميدانه فحسب ، ولا من حيث استيعابه لسكل ما هو كلّ وتجاوزه
نطاق الجزئيات والسكليات جميعاً ، ولا من حيث انتمائه إلى نطاق آخر غير نطاق
كل الجزئيات وكل السكليات ، بل من حيث أن الباحث فيه يراهن بوجوده كله ،
ويشعر بأن كيانه البشرى كله مرتبط به . أما البحث في الجزئ ، وكذلك البحث
في أى كلّ آخر فإنه لا يتم إلا من زاوية معينة من زوايا المراقبة .

لهذا كله فإن البحث في الميتافيزيقا أو فيما بعد الطبيعة إذا كان يوصف بأنه
البحث في الوجود السكلى فعلينا أن نفرق تفرقة قاطعة بين صفة السكلية التى تلحق
بهذا الوجود الميتافيزيقى وهذه الصفة نفسها عندما تعذف إلى أى شئ أو أى
بحث آخر .

ولهذا السبب نفسه فإننا نتردد كثيراً في تعريف الميتافيزيقا بأنها بحث في
العلل الأولى . وذلك لأن العلل الأولى لا تنقل إلا وتقتضى عللاً أخرى هى
العلل الثانية ، ولأن البحث في تسلسل العلل الثانية أو الثوانى قد لا ينتهى بالباحث
إلى العلل الأولى أو إلى العلة الأولى : حقاً ، لقد عرف أرسطو الميتافيزيقا أو
الفلسفة الأولى على هذا النحو . لكنه تعريف قاصر لأنه يوحى بأن البحث في

الميتافيزيقا باعتبارها ميدان العمل الأول ليس إلا امتداداً للبحث في الفيزيقا باعتبارها ميدان العمل الثانية . لكن هذا غير صحيح كما قدمنا . فالبحث في الفلسفة الأولى لا يمكن أن يكون تسلسلاً لبحث آخر ، لأنه أول ، ولأنه يقود مباشرة إلى الفلسفة الأولى باعتبارها بحثاً في الوجود بما هو كذلك (الأولون) . ولأن الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى لا تفترض أى وجود سابق عليها . لأنها العلم الذى يضع موضع السؤال وجود الموجودات كلها ووجود العمل الثانية كلها ، فلا يمكن تبعا لهذا أن يتخذ نقطة بدئه من هذا الوجود ولا يمكن أن يكون تسلسلا له .

هناك إذن وجود عام أو وجود كلي هو الذى تتخذ الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا موضوعها منه والميتافيزيقا تصل إلى هذا الوجود العام ابتداء بمعنى أنها لاتصل إليه تسلسلا .

واليقين بهذا الوجود العام لا يأتي عن طريق مشاهدتنا له لأنه ليس مائلا أمامنا ، على النحو الذى يوجه به وجود أى موجود آخر . عن العكس من ذلك تماما ، فإن اليقين بهذا الوجود العام لا ينفصل عن اليقين بغيابه . إنه غائب عنا ، وبالرغم من ذلك فهو حاضر بيننا حضوراً يختلف عن حضور سائر الموجودات الأخرى . لأن الأساس فيه قائم على إلغاء الوجود الواقعى للأشياء *derealisation* أو على افتراض إلغاء هذا الوجود . الوجود العام إذن وجود غائب . لكنه من ناحية أخرى وجود حاضر . وحضوره ليس مثولا لشيء محدد بل يتمثل هذا الحضور في تلك الرغبة الجامحة التى تدفع الإنسان إلى ملاحقته والعدو خلفه وفي هذا الاشتياق إلى لقاءه ومواجهته ، ومعنى هذا أن الوجود العام غائب حاضر في نفس الوقت . اذ ليس من المستساغ أن أقصر في وصفى له على القول بأنه غائب لأن الفلاسفة لا يريدون أن ينتهوا في بحوثهم الى فراغ . وغياب الوجود لا يعنى

أنه هدم ، بل يعنى فقط أنه معدوم ، فيما يقول الإيجي فى « المواقف » إذ يقول
« لا يكون الوجود محض العدميات حتى يكون محالا بل محض المعدومات » . وإذا
كان الوجود العام معدوما لاعدا فإنه يفترض إمكانية العلم به لأنى أستطيع أن
أكون على علم بالمعدوم . لكنى لا يمكن أن أعلم العدم . وإمكانية العلم بالوجود
العام باعتباره معدوما لا يعنى إلا إمكانية المتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة .

لكن اذا كنا رفضنا أن يكون البحث فى الميتافيزيقا استخلاصا للامتناهى
من المتناهى حرصا منا على ألا تكون الفلسفة الأولى امتدادا للفلسفة الثانية ،
فهل يعنى هذا أننا نريد أن ننظر إلى الوجود الحسى أو إلى وجود الموجودات على
أنه وجود زائف ؟

كلا إذ أننا نعتقد أنه لا بد من هذا العالم الطبيعى أو عن هذا الوجود
الحسى أمام الفيلسوف . فليس هذا العالم ظلالا أو أشباحا ، بل هو عالم حقيقى
يتمتع بوجود حقيقى إيجابى . وليس أمام الفيلسوف إلا أن يفترض إيجابية هذا
العالم ليتسنى له بعد هذا أن يبحث فيه على نحو كلى شامل فيصل من ذلك إلى
الفلسفة الأولى . يقول برجسون : « إننى لم أهتم طوال حياتى إلا بالميتافيزيقا .
ومع ذلك فإننى أستطيع أن أحدد العمل الذى قمت به أنه لم يكن شيئا آخر إلا
تعميقا لعالم التجربة » . وتعميق التجربة لا يتم عن طريق افتراض وجود عتاز
لموجود بعينه نسلم بقيامه مباطنا وعمايتنا للتجربة بصفة دائمة . وذلك لأن مجرد
افتراض هذا الوجود من شأنه أن يشككنا فى إيجابية التجربة التى نقوم بتعميقها
فى حين أننا نريد أن تحتفظ لهذه التجربة بكل إيجابيتها .

ومن ناحية ثانية ، فعندما نقول أننا نريد تعميق التجربة فإننا لانقصد أن
هذا التعميق سيلمق بنا فى أحضان عالم مفارق من الماهيات . بل نقصد بهذا أن
الانتقال إلى الفلسفة الأولى لن يكون إلا فى قلب عالم التجربة ومن خلاله . حقا
إن تعميق التجربة لن يكون إلا من خلال نظرة كلية شاملة لها وهذه النظرة

السكية الشاملة لن يتيسر لنا اتخاذها الا على حساب النظرات الجزئية بمعنى أن النظرة السكية الشاملة ان تكون في صميمها الا اعداما للنظرات الجزئية والغاء لها، لكن هذا كله لايعنى أننا نريد مفارقة عالم التجربة الانسانية، اذ أنه لا بديل عن هذا العالم أمامنا، كما قلنا. فنحن اذن في الفلسفة وفي الميتافيزيقا نريد الابقاء على عالم التجربة الحسية والانسانية بوجه عام ونريد أن نحتفظ له بكل إيجابيته. لكننا نريد أن نبقى فيه على صورته السكية الشاملة فقط وذلك عن طريق إلغاء النظرات الجزئية واسقاطها من حسابنا. والصورة السكية الشاملة للتجربة أو الوجود العام لها لا يمثل جانباً من هذه التجربة أعنى أنه لا يقوم على اعدام جميع جوانب هذه التجربة الا جانباً، بل يقوم على هذه التجربة كلها دفعة واحدة أو بمعنى أصح، يقوم على نظرة واحدة إلى هذه التجربة تجعلنا نتملق بصورتها العامة الشاملة. وذلك لأن الوجود العام للتجربة يمثل الحقيقة الميتافيزيقية التي لا يمكن أن تكون حصيلة مجموعة من الحقائق الجزئية، بل لا بد لها — اذا كانت تمثل الفلسفة الاولى حقاً أن تكون حقيقة أولى.

* * *

وبهذا أخيراً في هذا التهيد أن نشير الى أن البحث الميتافيزيقي في الوجود العام لا يتأكد ولا يكتسب كل الحرارة التي يجب أن توفر له الا اذا جعلناه بحثاً في مستويات من الوجود قابل كل مستوى منها المستوى الآخر ويقف في مواجهته. وكل فلسفة تحاول الغاء هذه المستويات أو إدماجها في مستوى واحد لن تكون الا فلسفة معوقة للبحث الميتافيزيقي الاصيل. فمستوى الوجود مثلاً يقف في مواجهة مستوى الفكر وينبغي أن يظل هذا الأخير يلاحق مستوى الوجود ويعدو وراءه، يدركه ولا يحتضنه، يفهمه على نحو ما لكنه لا يحيط به أبداً. والفلاسفة الذين أرادوا أن يحيلوا الوجود الى الفكر لم يفعلوا شيئاً إلا أنهم أفقدوا البحث الفلسفي بعدة الميتافيزيقي الاصيل والامر شبيه بهذا فيما يتصل بعلاقة المستوى

الإنسان أو مستوى الوجود البشرى (على نحو ما يفهمه الفلاسفة الوجوديون
مثلا) بمستوى الوجود العام .

وهناك فلاسفة آخرون آثروا أن يحصروا دائرة بحثهم في مناطق هامشية من
الوجود . فأصحاب الفلسفة التحليلية مثلا ، وهم الذين كانوا يسمون أنفسهم بأصحاب
حركة الوضعية المنطقية التي تعد امتداداً للحركة الذرية المنطقية ، اختاروا منطقة
الوجود اللغوى ، وتحليل اللغة ليمارسوا فيها نشاطهم الفلسفى . وهذه المنطقة ،
مما قيل في أهميتها ، فإنها ستظل دائما منطقة د على هامش الوجود ، . ومن ثم
فإنها ستظل قاصرة عن الاحاطة بالوجود العام الذى ينبغى أن يضمه الفيلسوف
دائما أمامه ، باعتبار أنه يمثل البحث الرئيسى له .

وأخيرا ، فإن علاقة الإنسان بالله ، تلك العلاقة التى تمثل جانبها هاما من
البحث الميتافيزيقى الفلسفى ، ينبغى أن يوضع الله فيها تماما على النحو الذى نضع
فيه الوجود العام أمام الإنسان .

فالله والوجود العام كلاهما بحث فى اللامتامى ، ينبغى أن يظل بحث الإنسان
فيه ، باعتبار أنه صادر من كائن متناه ، قاصرا عن الاحاطة به ، وينبغى كذلك
أن لا يبدأ الإنسان فيه بسد الطريق أمام نفسه بأن يفترض حلولا جاهزة من
شأنها أن تكبت التساؤل الفلسفى مع أن الميتافيزيقا ليست فى نهاية الامر - ليست
إلا تساؤلا أنطولوجيا ، يوقف عادتنا الإدراكية أمام الوجود (١) .

يعرف أرسطو الميتافيزيقا بأنها البحث فى الوجود بما هو موجود . والبحث
فى الموجود بما هو موجود هو البحث فى الوجود العام أو المبدأى التى تجعل

(١) أنظر كراجع لهذا التمهيد كتابين :

— V. Janklávitch: Philosophie Primiero, Paris, P U F., 1954.
F. Alquié : La nostalgie de l' Être , Paris P. U. F. 1950.

الموجود موجودا . فأرسطو فيلسوف عقلى أو عقلانى كان حريصا على تأكيد قيادة العقل للطبيعة . وقيادة العقل للطبيعة تتم عن طريق الوقوف على المبدأ العقلية العامة التى تحكم مسار الموجودات . وذلك مثل مبدأ القوة والفعل ومبدأ الصورة والمادة ومبدأ الفائية ومبدأ السببية أو العملية .

والمقصود بالمبدأ الأول وهو مبدأ القوة والفعل أن توسع من نظرنا إلى الشيء بحيث لا تقتصر فى دراستنا على وجوده الحاضر (وجوده بالفعل) بل لابد لنا أن نضيف إلى ذلك دراسة حقيقية لكل الامكانيات التى تسمح بتطور الشيء وانتقاله إلى حالة جديدة أو وجود جديد فى المستقبل (وجود بالقوة) . وهذا المبدأ أو القانون ليس شيئا آخر إلا ما نسميه الآن بالتخطيط الذى يعبر عن النظرة العلمية الحقيقية للشيء . وهى النظرة التى تعارض النظرة الارتجاعية له ، تلك التى تقتصر على وجوده الراهن أو الحاضر أو وجوده بالفعل . ولا يخفى أن هذا القانون له هذه الميزة الكبرى التى تجعلنا ننظر إلى الشيء فى تطوره أو فى وجوده الديناميكي وتمنعنا من الاقتصار على وجوده الاستاتيكي الثابت . والمقصود بمبدأ الصورة والميولى (المادة) أن أرسطو كان يعتقد أن فهمنا الحقيقي للشيء لا يتم عن طريق إدراكنا لمادته فحسب . بل لابد أن نلم إلى جانب ذلك بماهيته أى بالنسبة العقلية أو الصورة الذهنية التى تلخص لنا وجود هذا الشيء وتقدم لنا مخططا عقليا سريعا ومحكما له . حقا ، إن الوقوف على الماهية الذهنية عند أرسطو لا يتم إلا بالوقوف على الصورة النوعية ، وذلك لاعتقاده بأن كيان العنصر أو الفرد لا يتحدد إلا عن طريق تعيين انتمائه إلى هذا النوع أو ذاك ولاعتقاده أيضا قيام الأنواع والأجناس فى الطبيعة وبوجودها الثابت بين أعضائها ، ولا شك أننا لم نعد الآن نؤمن بعقيدة ثبات الأنواع والأجناس فى الطبيعة على نحوها

كان يؤمن بها أرسطو . لكن لا شك أيضاً أن فكرة النوع ستظل تحمل في طياتها بعض الحق إذا فهمناها على أنها تعنى فقط « الفئة » الشاملة التي تضم هذا الفرد الذي ندركه وتضم في الوقت نفسه غيره من الأفراد المشتركين معه في بعض الخصائص الجوهرية . وعلى أى حال ، فلا يشك أحد في أن هذا الذي قال به أرسطو في البحث عن صورة الشيء يتمشى مع ما نسميه الآن باستيعاب الشيء أو هضمه من الناحية العقلية . ونحن نعلم أن الوقوف على ماهية الشيء واستخلاصها من أشق الأمور . ولا يتسنى للإنسان الوصول إلى الصورة ، إلا بعد طول تأمل وجهد عقلي . أما مبدأ الغائية فيقرو أن فهمنا الشيء لا يتم إلا إذا حددنا الغاية من وجوده ، والهدف منه . والحق أن تحديد الهدف من وراء أى عمل أو مشروع أو مناقشة أو اجتماع من الاجتماعات من شأنه أن يعين كثيراً في نجاح العمل أو المشروع .. الخ . إذ يكفي أن أسأل نفسي : لماذا أقوم بهذا العمل ؟ حتى تتضح أمامي أمور كثيرة عنه ، ولهذا ، فإن الغائية أو معرفة الإجابة عن السؤال : لماذا ؟ أمر بالغ الأهمية . هنا وينبغي أن نشير إلى أنه قد جرت عادة الأعلام في كتابات كثيرة أن يقال إن البحث عن : لماذا ؟ بحيث غير علمي ، وأن البحث العلمي الوحيد لا بد أن يقتصر فقط على إجابة عن السؤال : كيف ؟ ولكن هذا غير صحيح على إطلاقه . إذا أن البحث العلمي إذا كان يستبعد التفتيش عن لماذا ، لكيلا يفرق في أمور سياسية أو اجتماعية أو دينية تبعده عن البحث الموضوعي للحقيقة ، فإن من الخطأ كذلك أن نسقط تماماً من حسابنا كل بحث عن : لماذا ؟ وأخيراً فإن المبدأ الرابع من المبادئ الأرسطية التي أشرنا إليها هو مبدأ العلية أو السببية الذي يعبر عن الروح العلمية في البحث عن الظواهر من حيث اهتمامه بالبحث عن العلاقات القائمة بينها .

وعن طريق هذه المبادئ العقلية العامة تتم سيطرة العقل على الطبيعة أو

السكون عند أرسطو، ويتم في الوقت نفسه البحث في الوجود العام أو الميتافيزيقا. والبحث في الوجود على هذا النحو العام الكلى يقال في مقابل البحث في الوجود الكيفي أى في الموجودات من ناحية صفاتها وحركاتها (وهو البحث الذى يتناوله علم الطبيعة) ويقال كذلك في مقابل البحث في الموجودات من حيث أنها مقادير كمية يعبر عنها بالرموز المجردة عن المادة (وهو البحث الذى يتناوله العلم الرياضى) من ذلك يتضح أن الميتافيزيقا عند أرسطو كانت تدل على البحث في الوجود أو في الوجود بهذا المعنى العام أى في الوجود بلاطلاق، كما يقول ابن رشد.

ولكن البحث في الوجود العام أو في المبادئ العامة التى تجعل الموجود موجوداً أصبح يدل كذلك على البحث النقيي فيما وراء الوجود عن موجود بعينه، هو واهب الموجودات أو خالقها، وهو الله. وقد ظهر هذا المعنى الدينى للميتافيزيقا بنوع خاص عند الفلاسفة فى العصور الوسطى من أمثال توما الاكوينى Tomas d'aquin (١٢٦٦ - ١٢٧٤)، والسكندى (توفى عام ٢٤٦ هـ أى ٨٦٠ م أو ٢٦٠ هـ أى ٧٧٣ م) الذى عرف الميتافيزيقيا أو الفلسفة الاولى بأنها «علم لحق الاول» وتبعه فلاسفة الاسلام كالفارابى وابن سينا اللذان عرفا الميتافيزيقا بأنها العلم الإلهى. وتعريف الميتافيزيقا على هذا النحو الخاص يرجع كذلك إلى ما قاله أرسطو فى الميتافيزيقا — بالاضافة إلى تعريفه السابق — أى أنها «النظر فى العلة الاولى» والبحث فى العلة لا بد أن ينتهى إلى البحث فى علة العلة أو فى العلة الاولى.

ولكن من المغالاة أن نحصر البحث فى الوجود العام أو الموجودات كلها على البحث فى موجود واحد بعينه لأن بحثنا هذا سيكون بحثاً فى منطقة معينة من الموجودات مما قد يؤدى إلى طغيانها على المناطق الأخرى وإبتلاعها لها ولأن الميتافيزيقيا Meta physique ليست فيزيقا عليا أو ساميا High - physique.

هذا من ناحية البحث في الميتافيزيقا باعتبارها علم الوجود أو الانطولوجيا .
والحق أن ما علم بعد الطبيعة لا يمكن إلا أن يكون بحثاً في الوجود العام .

لكن الفلاسفة المحدثين أخذوا يشككون في إمكانية قيام هذا العلم . فذهبوا إلى أن هذا الوجود العام ، قد يكون موضوعاً لتفكير الإنسان ولكنه لن يكون أبداً موضوعاً لمعرفته . وعلى رأس الفلاسفة الذين ذهبوا إلى هذا الرأي الفيلسوف الألماني كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) الذي قال إن مشاكل الوجود العام قد تخطر بالفكر ، ولكن الإنسان غير قادر على معرفتها ، وأطلق على الفكر الذي يجرؤ على اتخاذ مشاكل الوجود موضوعاً له اسماً خاصاً هو العقل Reason . كما أطلق على الفكر الذي يتناول موضوعات يستطيع معرفتها اسم الذهن Understanding . ونادى كانت بأن الفلسفة ينبغي لها أن تصرف النظر عن مشاكل الوجود وتقتصر على مشاكل نظرية المعرفة أو الاستمولوجيا . وهكذا أصبحت الفلسفة كلها بحثاً في الذات العارفة ونظرية المعرفة أو الاستمولوجيا .

والهم هنا أن نقرر أن كانت قد هاجم الميتافيزيقا أو البحث في الوجود العام واتجه إلى البحث في الاستمولوجيا ، لكن بحوثه في نظرية المعرفة لم تغل على الرغم من ذلك — كما سنشير إلى هذا فيما بعد — من نظرات ميتافيزيقية . ولا يهمننا هنا أن نخوض في هذا البحث . وإنما الذي يهمنا فقط أن نبرز التوحيد بين الفلسفة ونظرية المعرفة أو الاستمولوجيا على يد كانت .

بيد أن هذا الترادف بين الفلسفة والاستمولوجيا قد نظر إليه فلاسفة آخرون على أنه ترادف غير مشروع ومبالغ لا تقوم على أساس . وذلك لأن الأساس فيه هو مبالغة في قيمة العقل الإنساني نفسه كأداة للمعرفة الانسانية . فكانت عندما فصل بين دائرة الوجود ودائرة المعرفة وحرّم علينا البحث في

الدائرة الأولى بحجة ان العقل الانساني غير قادر على معرفتها . قد حكم عليها بأن تكون غير موجودة أو أضاف إليها وجوداً هو والعدم سواء . ودائرة الوجود حتى لو سلمنا مع كانت بأننا لا نستطيع معرفتها بالعقل الانساني ، فإن هذا ليس مبرراً لأن نقصها من دائرة البحث أو نضيف إليها وجوداً وهمياً . بل الأولى ان نجعلها نصب أعيننا في دائرة البحث والمعرفة .

وأيما ما يكون الأمر ، فإنه على ضوء التطورات الحديثة في الفلسفة المعاصرة نستطيع ان نوجه مأخذين اثنين إلى هذه النزعة التي وحدت بين الفلسفة ومبحث نظرية المعرفة أو الاستمولوجيا :

١ — المأخذ الأول آت من المعسكر الواقعي في الفلسفة . فالفلاسفة الواقعيون يرون ان العقل ليس له كل هذه القيمة التي أنصفاها عليه العقليون وأن قوانينه أو مقولاته لا تستطيع أن تلم بكل أطراف الوجود لأن الوجود أو الطبيعة تفوق العقل وتتمده . ومن هنا كان اهتمام هذه الفلسفة بما يطلق عليه عادة اسم « فلسفة الطبيعة » Philosophie de La nature .

٢ — والمأخذ الثاني آت من المعسكر الوجودي في الفلسفة . فالفلاسفة الوجوديون يعميرون على العقل أنه غير قادر على النفاذ إلى كل أسرار التجربة الإنسانية الحية ، وأن هناك منطقة واسعة من الشعور تقع تحت التصورات العقلية ، هي أصدق من هذه التصورات في التعبير عن الواقع الوجودي لأنها تمبر عن التحام مباشر بين الانسان والمحيط الذي يعيش فيه ، ولستطيع من هذه الناحية أن نعتبر الحركة الوجودية امتداداً لفلسفة الحياة كما نجدتها عند هـنري برجسون مثلاً .

ليس من الصواب إذن أن نجعل البحث في نظرية المعرفة يدل على كل ما

تشمل عليه الميثافيزيقا أو علم الوجود . لأن البحث فى الوجود أعم من ذلك وأشمل . وقد أصاب الفيلسوف الانجليزى صمويل الاسكندر Samuel Alexander (توفى عام ١٩٣٨) حين اعتبر نظرية المعرفة أو الاستمولوجيا مجرد فصل واحد من one chapter من كتاب الوجود أو من البحث فى الوجود .

ولذلك فمن الأفضل أن نفهم علم الميافيزيقا أو علم ما بعد الطبيعة على أنه علم الوجود العام فقط .

لكن أصحاب المذهب الوجودى فى أيامنا هذه قد وجهوا انتباهنا إلى أن البحث فى الوجود العام لا يمكن أن يتفصل عن البحث فى الوجود الخاص، وهذا يمثل عندهم الوجود البشرى أو الإنسانى ، فشكلة العلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة ، تلك المشكلة التى شغلت بال أصحاب نظرية المعرفة، قد وضعت على يد الوجوديين وضما جديداً بحيث أصبحت تدل على الالتحام المباشر بين الوجود البشرى وبين الوجود العام عن طريق مجموعة من « المواقف » . وبذلك أصبحت الميثافيزيقا والفلسفة بوجه عام أقرب إلى الواقع عما كانت عليه عند أصحاب نظرية المعرفة . فبدلاً من أن يُحصر الوجود العام فى دائرة ضيقة جداً هى دائرة العقل أو دائرة التصورات الذهنية كما كان الحال عند العقليين وأصحاب نظرية المعرفة ، أصبح احتمال « حصر » هذا الوجود العام فى منطقة بعينها أمراً بعيد الاحتمال فى الفلسفة الوجودية ، أو — على الأصح — كان ينبغى أن يكون بعيد الاحتمال . فالأصل إذن فى الفلسفة الوجودية أن تقترب من البحث الواقعى فى الوجود العام ، ولكن الوجوديين تجاهلوا هذا الأصل واتجهت معظم أبحاثهم إلى تحليل الطبيعة البشرية وإلى عدم مغادرة الزمان الشعورى الخاص للفرد .

وبذلك نستطيع أن نقول عنهم كما يذهب الأستاذ جيلسون Gilson بحق — لأنهم استبدلوا بالماهيات العقلية ماهية جديدة قائمة في الزمان الوجودى الخاص، وبات من واجبتنا أن نفهمهم إلى أن فلسفتهم تتوحدى — وقد أدت بالفعل — إلى حصر الوجود العام في دائرة الوجود البشرى الخاص كما يفهمونه . ومن ثم بات من واجبتنا أن نفهمهم تماما كما فعلنا بالنسبة لأصحاب نظرية المعرفة إلى أن الميتافيزيقا كانت وما زالت علم البحث في الوجود العام .

الفصل الأول امكان قيام ما بعد الطبيعة

تعرض ما بعد الطبيعة لهجمات كثيرة شك فيها أصحابها في إمكانية قيام علم بهذا المعنى ، ولم تكن هذه الهجمات موجهة فحسب من العلماء الذين يفرض تخصصهم عليهم — أو على الأصح — على المبتدئين منهم ، نظرة ضيقة ، أو أفقاً محدوداً يجعلهم لا يؤمنون إلا بما يقومون به من تجارب في دائرة بحثهم العلمي الخاص . وبالتالي يجعلهم يرفضون حقيقة ما بعد الطبيعة الذي يطمع في أن يكون علماً للوجود العام . لم تكن هذه الهجمات موجهة فحسب من هؤلاء العلماء ، بل من الفلاسفة أنفسهم .

ولستطيع أن نذكر هنا بعض هذه الهجمات التي وجهت تباعداً ضد قيام الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة على يد السفسطائيين والشكك وكانت والوضعيين ، وأخيراً على يد الوضعية المنطقية .

نظر هرقليلطس إلى الوجود فراعه أن الأشياء في تغير متصل وسيلان دائم . وجاء بروتاجوراس وغيره من السفسطائيين فاستنتجوا من هذه النظرية نتيجةها اللازمة ، وهى أن العلم غير ممكن لأن العلم يتعلق بالحقائق الثابتة ، وليس شئاً ثبات . وعلى ذلك فإن السفسطائيين قد ظنوا أن الموجودات كلها عبارة عن محسوسات ، ولما كانت هذه المحسوسات في حركة متصلة فقد توهموا أن التعبير عن أية حقيقة بصدد ما أمر مستحيل . وتوهموا كذلك أن الحقيقة الواحدة تتعدد بتعدد الأفراد ، بل بتغير الحالات التي تطرأ على الفرد الواحد والإحساس الواحد في الآونات المختلفة . وزعموا كذلك أن الازدواج يمكن أن تتفق لشيء واحد فيكون في آن واحد حاراً بارداً ، مرأ وحلواً وبذلك يستحيل من هذه الناحية أيضاً قيام حقيقة واحدة أو علم واحد . ومن باب أولى يستحيل قيام علم ما بعد الطبيعة .

وقد تصدى أرسطو لهجمات السفسطائيين وفندهما . فذهب أولاً إلى أن الموجودات كلها ليست محسوسات إذ أن الشيء يتكون من هيولى وصورة وهيولى وحدهما هى المادة المتغيرة أما الصورة الذهنية فباقية ثابتة . وبهذا الاعتبار يكون العلم ممكناً إذ أن العلم علم بالصورة العقلية الثابتة بالأعراض المتغيرة . أما زعم السفسطائيين بأن الحقيقة الواحدة تتعدد بتعدد الأفراد فليس بصحيح لأن حقيقة الشيء ليست حالته التى تبدل إلى أنا فقط إذ أن هناك إدراكات مشتركة بينى وبين الآخرين ، وهذه الإدراكات المشتركة هى التى تجعل شهادة الحواس موثوقاً بها إلى حد كبير وتسمح بقيام العلم . وأخيراً فإن أرسطو قد رد على السفسطائيين فى قولهم بإحتمال اجتماع الضدين قائلاً : حقاً إن الضدين قد يجتمعان لشيء واحد فى آن واحد ، ولكن هذا لن يكون أبداً من جهة واحدة أى باعتبار واحد أو من وجهة نظر واحدة . فالشيء لا يمكن أن يكون حاراً وبارداً بالفعل وإنما يكون حاراً بالقوة بارداً بالفعل . وهكذا تنسب لأرسطو أن يفند جميع السفسطائيين واحدة بعد الأخرى .

ولكن لذة البحث النظرى أخذت تضعف بعد أرسطو وأخذ العقل يشك فى ذاته ووضعت قواعد النزعة الإرتيائية الأصلية عند فرون (Pyrrhon) توفى عام ٢٧٥ ق . م) وأصحاب الأكاديمية الجديدة . وكان من نتيجة ذلك أن شك هؤلاء الشكاك فى إمكانية قيام أى علم وعلم ما بعد الطبيعة من باب أولى .

ولأن نقف طويلاً عند هؤلاء الشكاك ، لأن فى نزعة الشك هذه إنكاراً — ليس فقط لما بعد الطبيعة — لكل علم على الإطلاق ولكل تقدم إنسانى .

وفى بدء العصر الحديث . فى الوقت الذى كان قد انتهى العلماء من إرساء العلم على قواعد ثابتة وكان العلم يخطو فى طريق التقدم خطوات متصلة ، نظر الفيلسوف الألماني كانت إلى هذا التقدم الذى حققه العلم ثم نظر إلى الفلسفة فلم

يجد إلا تطاحن المذاهب الفلسفية وتضاربها وأراد أن يحقق للفلسفة من التقدم ما حققه للعلم .

من أين للعلم هذا التقدم الذي أحرزه ؟ رأى كانت أن أحكام العلم تجمع بين مسادة المعرفة وصوريتها في صورة الأحكام التركيبية أو التأليفية الأولية *Jugements synthétiques a priori* . ولاحظ أن هذا الجمع بين الجانب التركيبى الذى تقدمه التجربة وبين الجانب الأولى الذى يقدمه العقل وعدم الاختصار على جانب دون آخر هو الذى أدى إلى تقدم العلوم الرياضية والطبيعية .

أما فيما بعد الطبيعة فالحال مختلف تمام الاختلاف إذ أن أحكامها كلها أولية ولا تستند إلى التجربة فى شيء . وعدم استنادها إلى التجربة هو الذى أدى إلى تأخرها . وأراد كانت أن يحدث ثورة فى الفلسفة أو فى علم ما بعد الطبيعة يرى من ورائها إلى وضع حدود لقواتنا المدركة لكيلا يطلق العقل لنفسه العنان ويبحث فى أمور ليست من اختصاصه ، ولذلك سعى فلسفته بالفلسفة النقدية لأنه اهتم فيها بوضع الحدود التى يجب ألا يتعداها العقل الإنسانى ، وبرهن كانت بأدلة قاطعة على أن البحوث الميتافيزيقية التى كانت شائعة حتى عصره هى خالصة من الصبغة العلمية ، وهى البحوث التى كتبت فى علم النفس النظرى وفى علم السكون النظرى أو الكيمياء النظرية وفى العلم الإلهى أى البحوث التى تناول النفس والعالم والله . وبين لنا أنه كلما انطلق العقل فى ادعاءاته النظرية المجردة وبعد عن التجربة أدى به هذا إلى الوقوع فى تناقضات لاحد لها بحيث يستطيع أن يثبت بسهولة الشيء ونقيضه (وهو ما أثبتته فى بحثه للتناقض *Les antinomies* مثل : العالم متناه — العالم غير متناه ، نهائية الزمان والمكان — لانهاية الزمان والمكان .. الخ) ، وكان من نتيجة المذهب النقدى أن قوضت الميتافيزيقا بالمعنى القديم أى المعنى المجرد وأصبح يقصد بها البحث فى الظواهر التى فى مقدور العقل

البشرى المحدود والتي لا تتعدى حدود التجربة وذهبت كانت إلى أن الميتافيزيقا القديمة كانت بحثاً فيما وراء الظواهر التي في متناولنا ، أى فيما يسميه كانت عالم الشيء في ذاته La chose en soi أو النومين Les noumènes في مقابل عالم الظواهر Les phénomènes ولذلك فإن كانت قد قصر البحث الفلسفى على البحث في عالم الظواهر ، وأهمل الميتافيزيقا بالمعنى القديم .

وعلى الرغم من ذلك فإننا نستطيع أن نقرر أن فلسفة كانت لم تكن خلواً من الميتافيزيقا الذى زعم أنه جاء لتقويضها ، بحيث أنه في وسعنا أن نتحدث عن ميتافيزيقا كانت . . وذلك لأن كانت يعد أن أعرب عن بعده ونفوره من التأليف المذهبي الشامخ جرياً على عادة الميتافيزيقيين نراه قد عدل عن ذلك فذهب إلى أن وحدة الأنا ووحدة العالم شيء واحد ، الأمر الذى أغرى بعض الباحثين في فلسفة كانت بأن ينظروا إلى وحدة الأنا أو وحدة الشعور باعتبارها حجر الزاوية في فلسفة كانت كلها . وليس من شك في أن هذا إتجاه ميتافيزيقي في التفكير . ثم إن كانت قد قدم لنا مجموعة من المقولات العقلية وصور الحساسية ، وقال لنا عنها إنها تمثل إغارات أو قوالب تنشر على الأشياء كلها فتحتويها جميعاً وما أشبهه في ذلك بشخص قدم لنا قطعة كبيرة من القماش ونشرها على العالم فاحتوته كله . أو هكذا خيل لكانت . ولم تترك شيئاً إلا وقد ضمته بين جوانبها . وهذا تفكير ميتافيزيقي كذلك . أضف إلى ذلك أن كانت وإن كان قد اهتم بوضع الحدود للعقل ورسم النطاق الذى لا يجب عليه أن يتعداه إلا أنه قد أسرف في تقدير قدرة العقل وزعم أن الأحكام أو القوانين التى يصدرها لإنسان واحد يصح أن تكون تشريعاً لكل الناس على السواء في كل زمان ومكان . هذا تعميم ينظر إليه الفلاسفة المحدثون على أنه غير مشروع ، وهو تعميم ميتافيزيقي أيضاً وأخيراً فإن كانت - كما رأينا - قد قسم العالم إلى عالين : عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها ، ولكنه تصور هذا العالم الأخير باعتباره منطقة حرام ، لا يصح

للفيلسوف أو العالم أن يقترب منها ، وذهب إلى أن لكل شيء جانباً ظاهرياً يستطيع العقل البشري أن يصول فيه ويحول وجانباً آخر جوهرياً ، خفياً ، مستوراً لا يجوز للالسان أن يقترب منه . وهذا التصور وللشيء في ذاته ، تصور ميتافيزيقي لاشك فيه . وكان أولى بكانت بدلا من أن يرسم لنا خطأ فاصلا بين عالم الشيء في ذاته وعالم الظواهر ويتصور هذا العالم باعتباره منطقة حرام ، كان أولى به أن يقدم لنا تصوراً آخر للشيء في ذاته ، تصوراً أقل ميتافيزيقية من تصوره له . فيقول مثلاً إن الشيء في ذاته عبارة عن هذا الجانب من الشيء أو من العالم الذي لم يتيسر للالسان — في المرحلة الحالية التي وصل إليها في تطوره — أن يصل أو ينفذ إليه بوسائله ، ولكنه سيصل إلى هتك بعض أسرارهِ يوماً بعد يوم وبذلك يتقلص امتداد منطقة الشيء في ذاته . أما أن يحكم كانت مقدماً على منطقة الشيء في ذاته بأنها منطقة حرام ، لا يصح لنا الإقتراب منها ، فهذا تفكير ميتافيزيقي بالمعنى القديم الذي زعم كانت أنه جاء لتقويضه .

هذا النقد الذي نوجهه إلى كانت لم نوجهه إلا لأنه لم يستطيع أن يتخلص نهائياً من الميتافيزيقا بمعناها القديم الذي سعى إلى تقويضه ، فهو نقد يتمشى مع روح فلسفة كانت ، ويمثل في الوقت نفسه دفاعاً عن الفلسفة أو عن الميتافيزيقا بالمعنى الذي حاول كانت أن يقدمه لنا بقصد إرساء التفكير الفلسفي على أسس سليمة .

وفي القرن التاسع عشر لقيت الميتافيزيقا هجوماً عنيفاً على أيدي أوجست كومت
Augusto comto (توفي عام ١٨٥٧) مؤسس المذهب الوضعي .

رأى كومت أن العقل النظري الذي يقيم تفكيره على الأوليات التي تسبق كل تجربة عاجز عن الوصول إلى معرفة ذات قيمة ، لأن المعرفة الوضعية التجريبية هي وحدها المعرفة التي علينا أن نعترف بقيمتها . وذهب كومت إلى أن التفكير

الميتافيزيقي يمثل مرحلة من مراحل التفكير انقضى عهدها . ذلك أن الإنسانية عند أوجست كومت في القانون الذي أطلق عليه، إسم قانون الأطوار أو الأدوار الثلاثة قد مرت بثلاثة أدوار : الدور اللاهوتي . وكان الإنسان فيه يبحث عن كنه الموجودات وأصلها ومصيرها وكان منهجه في ذلك قائماً على الخيال . فظواهر الطبيعة في نظره يرد حدوثها وتطوراتها إلى فعل كائنات سامية غير مرئية تخفى وراء الطبيعة وتؤثر فيها تأثيراً تعسفياً . ويأتى بعد الدور اللاهوتي الدور الميتافيزيقي وفيه يتغلب العقل عن الرجوع إلى كائنات سامية والاحتكام إليها في تفسير الظواهر وينصرف عن البحث في الأصل والمصير والعلل ويتهجه إلى أن يرد الظواهر إلى قوى مجردة خفية باطنة فيها ، ولكن لا أثر لها في الملاحظة والتجربة . ويأتى بعد هذه المرحلة الميتافيزيقية مرحلة التفكير الوضعي أو الدور الوضعي ، وفيه يهتم الإنسان بمعرفة الظواهر والكشف عن قوانينها .

ومعنى ذلك أن تقدم الإنسانية عند كومت مرتبط بعدولها عن التفكير الميتافيزيقي واتجاهها إلى التفكير الوضعي للظواهر ، وفي هذا نقد للميتافيزيقي باعتبارها علماً . وهكذا رفض المذهب الوضعي المذاهب الفلسفية الميتافيزيقية دون أن يقرها أو يهدمها مسكتفياً بأن قال إنها تمثل عنده مرحلة من مراحل التفكير انقضى عهدها . فالميتافيزيقي قد استعاضت عن الخيال الذي كان سائداً في الدور اللاهوتي بالتجريد وقدمت للإنسانية طلاسماً غير مفهومة مثل «الصور الجوهرية» و«القوى الحيوية» و«المطلق» .

واسكتنا نسأل كومت . هل كل الميتافيزيقي تفكير في الصور الجوهرية والتجاء إلى القوى المجردة ؟ إن كومت لم يفهم من الميتافيزيقي إلا هذا المعنى الضيق الذي حاول كائن أن يقضى عليه . ولكن إلى جانب هذا المعنى المجرد للميتافيزيقي . توجد الميتافيزيقي المعاصرة بمعناها المشروع الذي سيمثل مشروعا ما بقيت الإنسانية

لأنه يمثل محاولة الإنسان فهم الواقع الكوني على نحو كلي شامل، تستظل الميتافيزيقا بهذا المعنى المشروع قائمة مهما ارتقى التفكير العلمى أو الوضعى لا شىء إلا لأنها ضرورة لا غنى عنها فى حياة الإنسان ولأنها تمثل نوعا من التفكير الإنسان لا يمكن الاستغناء عنه .

وتطورت الوضعية فى العصر الحديث على يد أتباع الوضعية المنطقية الذين أنكروا القضايا الميتافيزيقية باعتبار أنها كلام فارغ لا يحمل معنى يمكن وصفه بالصواب أو بالخطأ . فالقضايا عندهم ليست فقط قضايا صادقة وقضايا كاذبة كما اصطاح الفلاسفة والمناطق على تسميها . وإنما هناك إلى جانب هذين النوعين من القضايا قضايا لا معنى لها وهى القضايا الميتافيزيقية ، فالأبحاث الميتافيزيقية فى نظر المناطقية الوضعيين تحمل إدعاءات ضخمة ولا تستطيع أن تصل فيها إلى حقيقة ما تصفها بالصدق أو بالكذب . ومن ثم عهد هؤلاء الفلاسفة إلى تحليل العبارات الميتافيزيقية تحليلا منطقيا (وهذا التحليل المنطقي يحتل عندهم مكانا مختارا تحتى أرجعوا إليه كل الفلسفة) بقصد إزالة اللبس والابهام عن الأفكار ورفض كل ما لا يرجع إلى الرابطة (القضايا التحليلية) ، إلى التجربة (القضايا التركيبية أو التأليفية) فالقضية القائلة مثلا بأن النفس خالدة ، لا يمكن أرجاءها إلى القضايا التحليلية ولا إلى القضايا التركيبية . فهى ليست قضية تحليلية أو تكرارية لأن القضية التحليلية تسمى القضية التى يكون فيها الخبر جزءا من الخبر عنه مثل كل الأجسام ممتدة ، فصفة الامتداد هنا متضمنة فى كون الجسم جسما ، وإذا رجعنا إلى القضية القائلة إن النفس خالدة لم نجد صفة الخلود متضمنة فى كلمة النفس ، وهذه القضية من الناحية الأخرى ليست قضية تركيبية أو إخبارية لأن القضية التركيبية هى التى تضيف خبرا جديدا إلى موضوع الحديث ، وهذا الخبر الجديد غالبا ما تستند فيه إلى التجربة الحسية . مثال ذلك قولنا كل الأجسام ثقيلة ، فصفة الثقل ليست متضمنة

فى كون الجسم جسماً ولأننا لىكى نتحقق منها يجب أن نختكم إلى التجربة أو إلى الخبرة الحسية . وإذا رجعنا إلى القضية القائلة إلى النفس خالدة لم نجد صفة الخلود مما نستطيع التحقق منه فى التجربة الحسية ، بل إننا لا نلتقى فى عالم الخبرة الحسية بكائن يسمى « النفس » ، ومن هنا ذهب المناطقة الوضعيون إلى أن الميتافيزيقا مجرد خرافة وأن قضاياها خالية من كل معنى .

ولكننا نرى فى هذه النزعة قضاء على كل فلسفة وتحديد للفكر الفلسفى الذى سيستمر فى انطلاقه مما لجأ علاقة الانسان بالكون ، ولم يكف التفكير الانسانى ولن يكف عن الخوض فى مشاكل الفلسفة التى تناو لها منذ أقدم العصور محاولاً وضعها فى صورة جديدة وإلباسها الثوب الذى يتفق مع روح العصر ، فالمناطقة الوضعيون يعرفون الفلسفة بأنها علم توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً ، ولكن هذا تعريف مشكوك فيه إلى أبعد الحدود ، فالفلسفة ليست تحليلًا منطقيًا للأفكار وإنما هى بالأحرى بيان علاقة الأفكار بالواقع الكونى ومحاولة فهمه فهما كلياً ، والفلسفة التى تحضر نفسها فى ميدان التحليل المنطقى تتجاهل أنواع أخرى من التحليلات قد تكون أهم من التحليل المنطقى ، مثل التحليل الواقعى والتحليل الوجودى والتحليل الفينومينولوجى ، وهى تحليلات تشترك جميعاً فى أنها امتداد لميدان الإدراك الحسى وصقل له وإثراء لمحتوياته ، وفهم منوع له من زاوية أو أخرى ، أما أن نبعد عن هذا كله مكتفين بميدان التحليل المنطقى للأفكار فهذا دحصر ، للفلسفة لا زمناء ، ثم إننا نريد أن نتساءل : هل كل القضايا التى آمنت بها الانسانية محصورة فى القضايا التحليلية أو القضايا التركيبية ؟ إننا نؤمن مثلاً بوجود ضمير أخلاقى : ومع ذلك فإن مفهوم الضمير ليس تركيبياً أو تحليلياً .

الحق أن هذا الفصل الذى تصطنعه الوضعية المنطقية بين العلم والفلسفة يقصد

هدم الفاسفة فصل لا مبرر له فقد ظل العلم والفلسفة يتعاونان منذ القدم وقد أدى كل منهما بهذا التعاون المشترك أجل الخدمات للآخر ، ولن يستطيع العلم وحده أن يسد حاجة العقل الانساني في البحث : ذلك لأن كل ما يستطيع العلم أن يقدمه لنا هو مجموعة من القضايا والقوانين الجزئية التي لا تعطينا مطلقاً تفسيراً شاملاً للكون ، ولا تصلح لمناقشة المفاهيم الكلية التي يسلم بها العالم دون بحث ، والفلسفة تضطلع بكل هذا . فعلمنا إذن أن لا نتجاهلها لأن في تجاهلها تجاهلاً للتفكير الانساني بوجه عام .

الفصل الثاني

نماذج من مشاكل الوجود

١ - مشكلة الوحدة والكثرة

من مشاكل الوجود الرئيسية التي شغلت الفلاسفة زمنا طويلا مشكلة البحث

فما إذا كان الوجود واحدا أو متكاملا أو متكاملا (Le p oblem e de l'Un et du multiple (One and many) هل الكثرة التي نشاهدها في الوجود كثرة أصيلة بحيث لا نستطيع أن نردها إلى نوع من الوحدة ؟ أم أنها ليست إلا كثرة سطحية ظاهرية تحمل في طياتها المتعددة معنى أو مبدأ ما للوحدة ؟ وإذا كان رد الكثرة أو التعدد إلى الوحدة ممكنا ، فأى نوع من أنواع الوحدة سنختارها ؟ أمى روحية أم مادية ؟ أمى وحدة تتفق مع ما يتليه هذا الدين أو ذاك ، أم أنه لا صلة لها بالصورة التي تعطى لها الأديان عن المبدأ الواحد أو الله ؟ أم أن الوحدة التي سنختارها تكون وحدة عقلية تتمثل في العقل الإنساني أو الإجماع أو الأنا باعتباره سلاحاً بشرياً خالصاً ، يمسك الإنسان برماده دون حاجة إلى عون أو مدد خارجي ؛ ويستطيع به أن يوحد العالم المتكسر ؟ أم أن الوحدة التي سنختارها ستكون وحدة مادية تنبع من التطور الذاتي للكون ومن إنبات الموجدات بعضها عن البعض الآخر واتصالها المتعاقب في حلقة التطور ؟ هذه كلها صور للوحدة ؛ قدمها لنا الفلاسفة على من العصور وأثبتوا بها حق تفكيرهم ، سنعرض لبعضها عرضاً موجزاً كما أننا سنتحدث كذلك عن الفلاسفة الذين رفضوا صور الوحدة أو مبادئها جميعاً وآثروا أن يحتفظوا بكثرة الكون كما هي دون أن يردوها إلى وحدة ما ، الفريق الأول ينتمي إلى مذهب الوحدة، والفريق الثاني أصحاب مذهب الكثرة.

(١) مذهب الوحدة Monism

نظر الفلاسفة الطبيعيون قبل سقراط إلى طبيعة العالم فأرجعوا جميع الأشياء وكثرتها إلى أصل واحد أو مبدأ واحد ظهرت عنه جميع الأشياء: الماء، والهواء،

والتراب ، والنار . تلك هي الصورة الأولى التي ظهر بها مذهب الوحدة . وواضح أن المقصود بالوحدة هنا الوحدة المادية . ولكن هؤلاء الفلاسفة تصوروا المادة كذلك على أنها مادة حية . وتبعاً لذلك ، فإن الجوهر الواحد الذي اعتبروه أصلاً للوجود لم يكن مادة خالصة بل كان مادة روحية ، والروح هنا مختلطة بالمادة منبثة فيها بجميع أجزائها . ولعل أهم ما يميز هذه الوحدة المادية الروحية أنها وحدة واقعية ساذجة يحد فيها الوجود للمادي والروحي ولا يكون هذا الأخير صادراً عن مصدر آخر ، مغارق للمادة متعال عليها .

ثم ظهرت المدرسة الإيلمية (برميندس) فذهبت إلى أن الوحدة هي الصفة الأساسية للوجود بل الصفة التي تميز الوجود الحقيقي الثابت من الوجود الظاهري المتغير . ولما كان العقل هو وحدة القادر على تصور الثبات والحقيقة ، فقد جعل الإيليون العقل أكثر امتيازاً من المادة ورأوا أن الوحدة لا يمكن أن تصدر إلا عنه . وكانت هذه النظرة هي الأساس في مذهب الوحدة العقلي .

وقد أخذ مذهب الوحدة العقلي صوراً عدة أشهرها الصورة التي ظهرت في الأديان أي مذهب التأليه . وله صورة أخرى ظهرت في المذهب المسمى بوحدة الوجود pantheism وهو المذهب الذي ينظر إلى الله والعالم باعتبارهما حقيقة واحدة : كما ظهر مثلاً عند أسبينوزا ، فالجوهر الواحد الأزلي عند أسبينوزا قائم بنفسه علة لذاته . وينظر إليه أسبينوزا من جهتين : ومن حيث أنه طبيعة خالقة أو فاعلة natura naturans ، ومن حيث أنه طبيعة منفعة أو مخلوقة natura naturata وهي عبارة عن صورة الجوهر كما تتحقق في الموجودات .

وهناك صورة أخرى لمذهب الوحدة هي التي ظهرت عند أصحاب المبدأ الواحد أو الحقيقة الأولى أو المطلق ، وهم الفلاسفة الألمان الذين أعقبوا كانت من أمثال هيغل Hegel وفخته Fechte وشلنج Schelling فالمطلق عند فخته هو المصدر الوحيد الذي يصدر عنه الذات أو اللاذات أو اللاتنا ، والأول أو

الذات المطلقة أو الاتحاد الأول عند شلنج هو مصدر الذوات الفردية والموضوعات أو الأشياء أيضاً ، والفكرة أو المطلق عند هيغل هي الوجود الديناميكي المتحرك والذي يظل في حركة دائماً ، مع بقاءه باطناً في الوجود ، وينتج عن حركته الديالكتيكية في باطن الوجود جميع مظاهر التغير .

ولتق كذلك بذهب الوحدة عند الفلاسفة الإنجليز الذين اتبعوا هيغل من أمثال برادلي Bradley الذي يذهب إلى أن كثرة الكون وظواهره المتعددة التي يطلق عليها اسم الحقيقة الظاهرة Appearance ليست في جوهرها إلا مظهر أو صورة متعددة للحقيقة الواقعية Reality وهي عنده المطلق .

وفي أمريكا نجد مثل هذه النزعة عند رويس Royce الذي ذهب في كتابه « العالم والأفراد » The world and the Individual إلى أن حقيقة الأفراد في حياتهم العادية الشخصية لا قوام لها إلا بحقيقة العالم أو حقيقة المطلق وأن وجود المطلق منفصل عن حياة الأفراد .

(ب) مذهب الكثرة أو العدد Pluralism

نظر فلاسفة آخرون إلى الكون فرأوا أن كل ما فيه ينطق بالتعدد والكثرة وأن افتراض مبدأ واحد يرد هذه الكثرة إلى الوحدة لا يعدو أن يكون مجرد افتراض ليس هناك ما يبرر تمسكنا به في الواقع التجريبي : ولذلك فضلوا أن ينفوا عند مظاهر التعدد في الكون دون أن يخضعوها إلى سلطة مبدأ واحد بعينه ، ولذلك يقول وليام جيمس William James (١٨٤٢ — ١٩٢٠) لـ العالم المتكثر أشبه ما يكون بالجمهورية الفدرالية ، وهو بذلك ليس امبراطورية أو ملكية مطلقة .

وهناك من الفلاسفة السابقين على سقراط من مثّل مذهب التعدد أو الكثرة ، فأنابودقليس بدلاً من أن يرد أصل الأشياء إلى جوهر واحد فضّل أن يقول بأربعة عناصر مجتمعة : الماء والهواء والنار والتراب ، وأضاف إليها مبدأين غير

ماديين هما مبدأ المحبة والسكرابية . ولكن أوضح صورة لمذهب السكرابية ظهرت عند أصحاب المذهب الذرى أو الجزء الذى لا يتجزأ (وهو مذهب وضع أسسه ليونقبيوس ثم توسع فيه من بعده ديموقريطس والايبيقوريون) . ويتلخص هذا المذهب فى أن العالم المحسوس قد ظهر كل ما فيه عن اجتماع الذرات وأن هذه الذرات لا تختلف فى كيفياتها نظرا لأنها ذرات مادية ولكنما تختلف فى كمياتها أى فى أحجامها وأشكالها وأوضاعها وهذا الاختلاف الكمى بينها هو الأساس فى الاختلاف العام بين الأشياء .

ومذهب السكرابية أو التعدد لا يتمشى فى اتجاهه العام مع التيار الروحى فى الفلسفة ، ومع ذلك ، ومع أن الاصل فى هذا المذهب ألا يكون مذهبا روحيا إلا أننا نلتقى بصورة روحية له عند ليبنتز Leibnitz (١٦٤٦—١٧١٦) صاحب مذهب الذرات الروحية ، ذلك لأن ليبنتز قد تصور الكون على أن به عدداً لا نهائية له من الجواهر ، وأن أخص صفة لكل جوهر من هذه الجواهر هى القدرة على الفعل والحركة . أما هذه الجواهر فى ذاتها فهى غير متعينة ، وغير مادية ، أى أنها جواهر روحية ويعتقد ليبنتز أن كل واحدة فى هذه الذرات الروحية بمثابة مرآة تمكس فى نفسها صورة العالم بأسره ، فهو عالم صغير ينمكس فيه كل ما فى العالم الأكبر .

ولكن كثرة هذه الذرات الروحية قد ينظر إليها أصحاب مذهب السكرابية الحقيقين على أنها مجرد كثرة ظاهرية ، غير أصيلة ، أى زائفة . وذلك لأن حركة الذرات الروحية والعلاقات القائمة بينها كما تصورها ليبنتز ليست من شأنها أن تؤدى إلى كثرة حقيقية لأنها خاضعة فى هذا كله إلى ما يسميه ليبنتز بقانون الانسجام الأزل L'harmonie préétablie وهو قانون غائية الطبيعة الذى يجعلها تسير فى اتجاه معين مرسوم رسمياً دقيقاً محكماً منذ الأزل . ولو كانت هذه الكثرة

حقيقية وأصيلة لما انتهت لبيتز إلى هذا التفاضل المطلق في مذهبه ، هذا التفاؤل الذي كثيراً ما تمك عليه فولتير . فليبتز يؤمن بأن كل شيء ميسر لما خلق له ، وأن الائتلاف بين أجزاء الكون ائتلاف ضروري ويؤدي — وقد أدى بالفعل — إلى خلق أجسن العوالم وبخيرها ، وذلك لأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان . أما أصحاب مذهب الكثرة الحقيقية فيردون على ذلك بأنه إذا أردنا أن يكون وصفنا للكون وصفاً حقيقياً واقعياً فعلياً أن نعمل حسابنا على تجرع جرعات كثيرة من التشاؤم إلى جانب هذا التفاؤل الساذج .

وفي القرن ١٩ ظهرت صورة جديدة لمذهب الكثرة كنتيجة لنمو الحركة الوضعية وذيوع مذهب الفعل ، أو المذهب البرجماتي .

نظر أوجست كومت مؤسس المذهب الوضعي إلى محاولة الفلاسفة إرجاع جميع الظواهر إلى مبدأ واحد وتفسيرها عن طريق هذا المبدأ الواحد على أنها مجرد محاولة وأهمية مفرقة في الخيال . وذلك لأن الوسائل التي تتسع قدرة العقل البشري لاستخدامها في تفسير الكون — من ناحية — وسائل محدودة جداً . ومن ناحية أخرى ، فإن درجة التعقيد التي عليها الكون كبيرة جداً . وهذا كله لا يسمح لنا مطلقاً أن نضع أيدينا على هذا الانسجام المطلق الذي يفترض الواهمون وجوده في الكون . ولو فرضنا جدلاً وجود هذا الانسجام الكامل . فإن نستطيع مطلقاً أن نصل إلى معرفته . ومن رأى كومت أن مذهب الوحدة قائم في أساسه على مبدأ الاقتصاد والتبسيط في الطبيعة هو مبدأ لاهوتي صرف لا يستطيع أن يصمد أمام المناقشة الجديدة .

وكثيرة أوجست كومت مرتبطة عنده بمذهبه الفعلي أو البرجماتي فكل معرفة عند كومت خاضعة للمنفعة ومرتبطة بمصالح الإنسانية . والعلم الإنساني يهدف إلى التسلط على الطبيعة والتأثير فيها عن طريق الفعل والعمل .

وكومت هو صاحب الكلمة المشهورة : العلم ومنه إلى التنبؤ ، والتنبؤ ومنه

إلى الفعل science d'où prévoyance : prévoyance d'où action وإذا كان في وسع أفراد المجتمع الواحد وأفراد الإنسانية أن يخضعوا هذه المصالح إلى شيء من التأليف الذاتي [synthèse subjective] فإن هذا التأليف لا يفتى عن كثرة المصالح شيئاً. لأن هذه الكثرة أصيلة ناتجة عن الكثرة الكونية وصورة منها.

وفي القرن العشرين حمل وليم جيمس لواء مذهب الكثرة : فبدأ بأن أقام فلسفته على أساس تجريبي empirical وقال إن نقطة البدء في الفلسفة ليست — كما ذهب هيجل — هي الأفكار والصور العقلية ، بل الإحساسات التي تعبر عن الوقائع تعبيراً مباشراً . ولما كانت الإحساسات متكثرة متعددة فإن البدء بها كان بمثابة الخطوة الأولى في القول بالكثرة ولهذا أطلق جيمس على مذهبه اسم التجريبية الأصلية radical empiricism ومؤدى كلامه في هذا الباب أنه لا يوجد حقيقة مطلقة واحدة لأن الحقيقة تصبح حقيقة عن طريق احتكاكها بالوقائع المتكثرة . بيد أن جيمس قد لاحظ أن هذه البداية التجريبية الحسية لا تكفي وحدها لإرساء الكثرة على أسس ثابتة لأن النزعة التجريبية القديمة قد بدأت هي الأخرى بالإحساسات ولكنها صورت الحقيقة تصويراً استاتيكيًا إذ قالت إن العقل يكتفي بتسجيل المعطيات الحسية ولم يؤد هذا التصوير الاستاتيكي للحقيقة إلى القول بكثرة أصيلة فكان على جيمس أن يقول بتصوير ديناميكي فذهب إلى أن المعرفة أداة للسلوك أو الفعل العملي ورأى أن صحة الفكرة مرتبطة بالفعل ، وما دامت الأفعال السلوكية متكثرة تختلف باختلاف الأفراد ، فالعالم إذن « عالم كثرة » Pluralistic Universe (وهذا عنوان لأحد كتب وليم جيمس) . وهذا العالم تتداخل أجزائه : ولكن سيظل هذا التداخل ناقصاً ولن تغفل الدائرة تماماً over not Quite وذلك لأن بعض ظواهر الوجود تستل دائماً عصية تنفر من كل محاولة لإخضاعها إلى الوحدة . ومعنى ذلك أن ظواهر

الوجود على الرغم من تداخلها فإن العلاقة الرئيسية التي تربطها ببعضها البعض
 الآخر هي علاقة خروج د أو تقور، وليست علاقة تداخل أو تضمن. وذلك
 لأن الكون كون متكرر وليس واحداً. ولهذا فإن وليم جيمس قد رفض أن
 يتصور العالم وظواهره المتكررة على أنه إمبراطورية أو ملكية مطلقة تخضع
 لسلطة ملك واحد وتأتي كلها بأمره: إن العالم المتكرر أشبه بالجمهورية الفيدرالية،
 هو بذلك ليس إمبراطورية أو ملكية مطلقة.

٢ - مشكلة الله

هل الوجود حادث أم قديم ، وبعبارة أخرى هل يعتمد السكون في وجوده على خالق أحدثه وأوجده ؟ أم أنه موجود على هذه الصورة التي ألفناها منذ القدم أو الأزل دون أن يكون في حاجة إلى موجد أو خالق له ؟ الفلاسفة الذين يقولون بحادث العالم هم الفلاسفة المؤلمة . أما الفلاسفة الذين ينسكرون الخلق فهم الفلاسفة الملاحدون أو الملاحدة أو الزنادقة .

على هذا النحو نشأ التفكير في الله . ولذلك نستطيع أن نقول إن المصدر الرئيسي لنشأة التفكير في الله مصدر ديني . ويتمثل في البحث عن خالق للسكون . وإلى جانب هذا المصدر توجد مصادر أخرى . فالبحث عن الله جاء مقترنا كذلك بالبحث عن منظم للسكون ومهيمن على شئونه . ومن أجل ذلك كان الاسم الذي اختاره أفلاطون لله هو « الصانع » ، (خاصة في محاضرة طيماوس) وكان ليبنتز كذلك يسمى الله المهندس الأكبر وهذا المصدر الثاني مصدر ديني كذلك . وإن كان من الجائز أن يكون قائما فقط على مجرد نظرة جمالية للسكون ، يعجب فيها الإنسان بهذا النسق الفريد الذي يسير عليه السكون في نظامه واضطراده . وهناك مصدر ثالث نستطيع أن نضيفه لتأمل نشأة التفكير في الله ، وهو المصدر الأخلاقي . فالله ليس فقط خالق السكون ، وليس فقط منظمه والمهيمن عليه بل هو يمثل كذلك مثال الخير . وعلى هذا النحو يتحدث عنه سقراط وأفلاطون (خاصة في محاضرة النواميس وفي السكتابين السادس والسابع من الجمهورية) . وحديث كانت عن الله يقوم هو الآخر على أساس أخلاقي . وهناك مصدر رابع لتفسير نشأة التفكير في الله . الله — كما نظر إليه أرسطو — هو المحرك الأول للسكون ، أو هو المبدأ الذي يمت الحركة في جميع السكون .

وأيا كان المصدر الذى يفسر به نشأة فكرة الله ، فليس من شك فى أن الانسانية قد وجدت نفسها منذ بدء الخليقة مسوقة فى تيار العاطفة الدينية وافتراس وجود إله لهذا السكون ، وذلك لحبها للطبيعى للمجهول والخوفها منه فى الوقت نفسه .

هذا فيما يتعلق بنشأة التفكير فى الله . ونولنتعرض الآن لفكرة أخرى هى فكرة وجود الله ، على أى نحو نتصور وجود الله ؟ أنتصوره متعالياً على السكون الذى خلقه وأحدثه ، وليس باطناً فيه ؟ أم تتصوره باطناً أو حاضراً فى كل جزء من أجزاء السكون وفى كل فعل من أفعال الانسان بحيث يصبح مرد كل حركة فى السكون إلى هذا الحضور الالهى فى العالم ؟

الحق أن هناك — فيما يتعلق بهذه المشكلة الثانية — تصورين مختلفين لله تقدمهما لنا الأديان . فبعض الأديان تتصور الله على أنه موجود وجوداً متعالياً على السكون ، غير باطن فيه . والبعض الآخر يتصوره على أنه مباطن للسكون وللانسان معاً ، حاضراً فيه حضوراً مباشراً ودائماً . والدين الإسلامى هو الذى يقدم لنا التصور الأول لله ، فى حين أن الدين المسيحى هو الذى يقدم لنا التصور الثانى ، فإنه الإسلام هو « عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال » (سورة الرعد : ٩ ، ١٣) يقول الغزالى : (مستوى على العرش . . . استواء منزلها عن الممارسة والاستقرار . . . بائن عن خلقه بصفاته . . . مقدس عن التغير والانتقال . . . أما إله المسيحية فهو الاله الباطن فى السكون الممتزج بالحياة ، أو هو إله الحقيقة الحية ، فى مقابل إله الاسلام ، وهو الاله الحق المتعالى على السكون . « إني أنا حى فأنتم ستحيون فى ذلك اليوم تعلمون أنى أنا وأبى وأنتم فى » وأنا فيكم ، (انجيل يوحنا ١٤ ، ٢٠ — ٢١) . وتصور المسيحيين لله لا يتم إلا بنزول الله إلى مملكة الارض فى لحظة مختارة من الزمان ، وحلوله فى الناسوت فى صورة المسيح عيسى وهذا لا يتم إلا بحضور الله فى الطبيعة ، وبإخضاع حركتها لحركته ، وبحلوله فضلاً عن ذلك فى الجسد البشرى وامتزاجه بالدم الانسانى .

فأهم ما يميز إله الاسلام إذن أنه إله بائن أو منزله أو مفارق أو متعال . وعلى العكس من ذلك فإن أهم ما يميز إله المسيحية أنه الإله الباطن الحاضر القائم في السكون والانسان . ومع ذلك ، فإن الصورة التي قدمها لنا الاسلام لله تقبل كذلك حضوراً ما لله في السكون والانسان . ولكنه حضور لا كحضور إله المسيحية . ومن ناحية أخرى فإن إله المسيحية ، على الرغم من مباطنته للسكون والانسان فهو متعال أيضاً عليهما . وليس من شك في أن هذا من شأنه أن يقرب الشقة بين الديانتين ، ولكن هيات له أن يمحو تماماً الفارق الاساسي بينهما . وهذا أمر نلمسه في الصورة التي تقدمها لنا كل ديانة منهما عن علاقة الله بالناس والأشياء . فما لا شك فيه أن الأشخاص والأشياء في التصور المسيحي لله خاضعة خضوعاً مباشراً لتأثيره نظراً لحلوله بينها وقيامه فيها بصفة دائمة . أما في الاسلام ، فعلى الرغم من أن الأمر كله بيد الله ، إلا أن الايمان بوجود الإله المتعالى على للسكون ، وبقضائه الذى يصيب الانسان في حياته وبقدرة الذى ينظم الله بحسبه نوااميس السكون تنظيماً سابقاً منذ الأزل لا يتعارض مطلقاً مع مبدأ الحرية الكاملة للإرادة الانسانية . وهذه نتيجة طبيعية لديانة تؤمن بوجود الله في صورته المتعالية البعيدة عن التأثير المباشر الدائم في ملكة الانسان .

هذا فيما يتعلق بحضور الله في المكان . أما فيما يتعلق بحضوره في الزمان فقد سبق أن أشرنا إلى أن تصور الديانة المسيحية لله لا يتم إلا بنزوله في لحظة من اللحظات المختارة إلى الأرض وترمته منذ ذلك الحين بالزمان السكوني . فصيورة السكون في الديانة المسيحية مرتبطة بصيرورة الله الباطن فيه ، أو قل إن مباطنة الله السكون هي سر حركته وصيرورته وتطوره . ومن أجل ذلك ، فنحن لا نستطيع أن نتحدث عن فلسفة كونية أو فلسفة طبيعية ، من وجهة نظر الدين المسيحي ، إلا إذا تحدثنا في الوقت نفسه عن اللاهوت أو العلم الإلهي

المسيحي الذي يبدأ بأن يضع الله في الكون أو اللامتاهي في المتناهي. أو اللاهوت في الناسوت .

أما إله الاسلام فهو كما رأينا مقدس عن الحول في الزمان ، منزه عن الماهية والاستقرار ، سرمدي ، لا يتعلق وجوده بلحظة معينة في الزمان ، ومن أجل ذلك كان تصوير الاسلام لظهور الله في الكون أمام الانسان مرتبطاً بمجرد اللحظة الخاطفة ، وذلك ليبعد عن الأذهان أي اتصال بينه وبين الزمان أو الديمومة المتصلة . فظهور الله دكبح البصر أو هو أقرب ، (سورة النحل: ١٦) وأمره وتدخله في الكون أقرب إلى اللمسات الخاطفة منه إلى الإقامة التي تطول والاستقرار المزمع... ولأننا لسنا السماء فوجدناها ملئت حرساً شديداً وشبهاً ، (سورة الجن : ٧٢) ، وقضاؤه كله يتم عن طريق فعل : «كن فيكون» ، وهو فعل سريع يبدأ وينتهي في لحظة سريعة ، ومضة خاطفة : «وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون» (سورة البقرة : ٢ — سورة آل عمران : ٣٠) وظهور الله في اللحظة يتمشى مع فكرة الإله المتعال على الكون . أما ظهوره في الزمان المتصل بالديمومة فيتمشى مع فكرة الإله الحال في الكون ، المباطن للمكان المستقر في العالم .

هذه النظرة الأنطولوجية إلى تصور الله في الاسلام يترتب عليها نتائج بعيدة المدى في العلة بين الفعل الإنساني والارادة الإلهية : تلك المشكلة التي أثارها نقاشاً طويلاً بين الفلاسفة المسلمين ولكن أحداً من هؤلاء الفلاسفة لم يثر هذه المشكلة من هذه الزاوية الأنطولوجية التي أثارناها هنا ، وكل ما فعلوه أنهم أثاروها من زاوية العدل الإلهي والمسئولية الإنسانية : هل الله قادر على فعل الخير والشر معاً ؟ أم أنه قادر على فعل الخير فقط ؟

فإذا كان قادراً على الاثنين ، فإن في هذا إقراراً بقدرته المطلقة التي لا يحدها شيء ، ولكن هذا من شأنه أن يلصق الشر بالله ، الأمر الذي يتناقض مع المسئولية

الإلسانية وفكرة الجزاء ، إذ كيف نجعل الإنسان مسئولاً على فعل لا يده له فية؟ وكيف تشبه أو نزل به العقاب على أمور لا يملك أمامها شيئاً ؟ .

وإذا قلنا إن الله قادر على فعل الخير فقط فسيكون في قولنا هذا إنقاصاً لقدرة الله وأعماله أيضاً ، لأننا سنزوع من يديه منطقة هائلة للأفعال هي أفعال الشركها ، التي يذخر بها الكون ، ليلقى بها بين يدي الإنسان ولكن هذان ناحيتان أخرى ، من شأنه أن ينفي عن الله صفة الشر ، وفي هذه الحالة سيكون الإله هو إله الخير فقط ، ومن ناحية ثالثة ؛ نستطيع أن نتحدث تبعاً لذلك عن ثواب الإنسان وعقابه ، مادام سيصبح هو وحده المسئول أمام الله عن كل ما تقدمه يده .

هذه هي الزاوية التي نوقشت منها مسألة العلاقة بين العمل الإلسانی والقدره الإلهية في الفلسفة الإسلامية ، وقد أمارت مناقشتها من هذه الراوية آراء كثيرة بين أهل السنة ، وهم أصحاب الراى الأول الذي يذهب إلى أن الله قادر على كل الأفعال خيرا وشرا ، وبين المعتزلة أو أهل العدل ، وهم أصحاب الراى الثانى الذى يذهب إلى أن الله قادر على فعل الخير فقط . ولكن هذه المناقشات لم تنته إلى حل ، على الرغم من كثرة الحلول الوسطى التي عرضها فلاسفة آخرون ليوفقوا بين هذين الرايين .

أما الزاوية الانطولوجية التي تعرضها هنا والتي تتعلق بالصورة التي قدمها الاسلام لوجود الله في الكون مع مقارنتها بصورة إله المسيحية ، فتعطينا حلا سريعا سهلا ، ومن أقصر الطرق لمشكلة العلاقة بين القدرة الإلهية والحرية الإلسانية أو العقل الإلسانی .

فإذا كان الاسلام هو الإله ، المتعال ، غير الحال في الكون ، غير المباطن للإلسان ، فمن الطبيعي في تصوير كهذا أن تكون الحرية الإلسانية واضحة وضوحا

لأشائيه فيه وكاملة تماماً. فالإنسان في هذه الصورة سيكون خالقاً ومديراً لأفعاله كلها، وسيكون خالقاً لجميع مراحل فعله، بما في ذلك القدرة على العمل — أو ما يسميه الفلاسفة الإسلاميون بالاستطاعة السابقة على تنفيذ الفعل أو تنفيذ الفعل نفسه. ومعنى ذلك أن حرية الإنسان في الإسلام لا يمكن إلا أن تكون حرية مطلقة تماماً لكي تتماشى مع الصورة التي قدمها الإسلام لله باعتباره الإله المتعال ولكن هل تتأثر قدرة الله أمام هذه الحرية الإنسانية المطلقة؟ كلا، إن قدرة الله مطلقة لا يحدها حد. وهي تتمثل في قضاء الله وهو ما يصيب الإنسان في حياته من خير أو شر، فيتعظ به، ويعيد تدبير أفعاله على نحو يتفق مع ما أمر الله ونهى عنه أما القدر فيتمثل في تلك النواميس الإلهية السابقة التي ينظم الله بها الكون بحسبها، ويسيره بمقتضاها. وهذا يتصل بما يسميه الغزالي في «مقاصد الفلاسفة» «علم الله بأنواع الموجودات وأجناسها، وخلقها لها، وما يسميه ديكارت بخلق الله للحقائق الأزلية. وهذا خلق يدور في نطاق الماهيات فحسب، ولا يتعداه إلى الموجودات. وليس معنى ذلك أن الله ليس خالقاً للموجودات، مع التفصيل والكثرة. فالله خالق كل شيء: الماهيات والموجودات على السواء. ولكن الله عندما يخلق هذه الموجودات الجزئية، بما في ذلك الإنسان، يتركها لشأنها. لحرية الخالقة فيترك الإنسان لحيته البشرية الخالصة. ويترك سائر الموجودات لحيته أيضاً. وهذا أمر طبيعي بالنسبة إلى الله الذي نفى الإسلام عنه أنه باطن في الكون أو الإنسان.

لقد فهم محمد عبده القضاء بما فهمنا به القدر هنا، ولكن النتيجة واحدة في تصوره هو للقضاء وفي تصوراتنا نحن للقدر. وأعني بذلك ضمان الحرية الإنسانية يقول إن القضاء هو سبق العلم الإلهي: «إن علم الواجب محيط بما يقع من الإنسان بإرادته».

«لا شيء من علم الله السابق بمائع للإنسان من أن يعمل وأن يختار بمقتضى ذلك». (رسالة التوحيد، ص ٧١).

فالدِّين الإسلامي بهذا هو دين المحافظة على المستويات : المستوى البشري من ناحية ، والمستوى الإلهي من ناحية أخرى . وأى مزج بين هذين المستويين لا يتمشى مع روح الإسلام : دين الإله البائن المتعال . والمشكلة التي أثارها الفلاسفة المسلمون حول تدخل الله في الفعل الإنساني وعدم تدخله ، وكيف يؤدي هذا إلى زيادة قدرة الله أو نقصانها ، مشكلة غريبة عن الإسلام . ولم يثرها هؤلاء الفلاسفة إلا متأثرين بذيوع المذاهب الغنوصية بينهم ، وباطلاعهم على العقائد المسيحية في البلاد التي فتحوها ، وهي عقائد تقوم كلها في أساسها على المزج بين الله والإنسان .

حقاً . سيظل الباب مفتوحاً دائماً أمام الإنسان لكي يطلب العون أو المدد من الله . وسيظل الله يستجيب دائماً إلى نداء داهيه ونجدته . ولكن تدخل الله في فعل العبد في هذه الحالة سيكون من قبيل التدخل الحاطف السريع ، المرتبط بالمحظة الحاطفة ، والومضة السريعة ، ومن أجل ذلك ، يطلق عادة على هذا التدخل اسم الإلهام ولذلك يتوجه المسلم إلى ربه قائلاً : اللهم ألهمني سبيل الرشاد ، والإلهام هو تعبير عن هذا الظهور الحاطف لله في أفعال الإنسان . وهو يختلف تماماً عن حلول الله في الفعل الإنساني وفي زمانه من أوله إلى آخره ، كما هو الحال في الدين المسيحي .

* * *

وتنتقل من الحديث عن وجود الله وصلة ذلك بحرية الفعل الإنساني إلى الحديث عن البراهين على وجود الله .

هناك براهين كثيرة على وجود الله ، سنكتفي بذكر بعضها هنا : فهناك أولاً برهان الممكن والواجب . وتعريف الممكن والواجب . كما يقول الغزالي ، « إن الموجود إما أن يتعلق وجوده بغيره بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه ، أو لا يتعلق . فإن تعلق سميانه بممكن . وإن لم يتعلق سميانه واجبا بذاته ، ومعنى ذلك

أن الوجودات يقال عنها إنها ممكنة لأنها تستمد وجودها من غيرها، لأنها يمكن أن لا تكون . ولكن تسلسل الممكنات لا يمكن أن يستمر إلى غير نهاية ، إذ لابد أن يقف عند وجود يستمد وجوده من ذاته، لا من غيره، ويكون وجوده ضروريا وليس ممكنا وهذا الموجود هو الذي نطلق عليه اسم « واجب الوجود وهو الله » . .

وهناك برهان الحركة ، التي يقوم على فكرة الحركة ويقدم إمكان تسلسلها إلى غير نهاية، وخلاصته أن كل متحرك لابد له من محرك ولكن سلسلة المحركات لا يمكن أن تستمر إلى غير نهاية إذ لابد من أن نقف عند محرك لا يتحرك . وهذا المحرك الذي لا يتحرك هو المحرك الأول ، كما يسميه أرسطو ، وهو ما نسميه نحن الله .

وهناك برهان العلية ، وهو يقوم على أساس أن كل أثر يستلزم مؤثرا وأن كل معلول لابد له من علة . ولكن سلسلة الملل والمعلولات لا يمكن أن تستمر إلى غير نهاية . إذ لابد أن نقف عند علة أولى هي الله .

تلك هي أشهر البراهين على وجود الله . ولكن هذه البراهين على الرغم من ذبوعها في المصور الوسطى الإسلامية والمسيحية إلا أنها قد أثارت موجة كبيرة من السخط في المصور الحديثة . وستكتفى هنا بالنقد الذي وجهه إليها فيلسوفان كبيران هما : ديكارت وكانت .

فقد ثار عليها ديكارت لأن هذه البراهين جميعها تبدأ من العام لكي تنتهي إلى إثبات وجود الله . أما ديكارت فيرى أن هذا الطريق مستحيل . وذلك لأنه يذهب إلى أن إثبات وجود العالم لاحق على إثبات وجود الله، وإلى أنها لا تستطيع مطلقا أن تكون على يقين من وجود العالم إذا لم تثبت أولا وجود الله . أما فيا يتعلق باعتقاد هذه البراهين على استحالة تسلسل الحركة أو تسلسل الملل إلى غير نهاية . فيرى ديكارت أنه لا شيء يثبت لنا استحالة هذا التسلسل إلى غير نهاية .

حقاً ، إننا لا نستطيع تصوره : ولكن ليس لدينا أدنى حق في أن تؤكد استحالة وجوده .

ومن أجل ذلك ، يقدم لنا ديكرت براهين جديدة على وجود الله ، لا يبدأ فيها من العالم بل من الفكر . أو على وجه التحديد من الفكرة التي في ذهنى عن الله اللامتناهى . ففي البرهان الأول يبدأ من فكرة اللامتناهى التي أجدها في عقلى أو ذهنى . وفي الثانى يبدأ من الذهن أو العقل باعتباره قادراً على تصور فكرة اللامتناهى . وفي الثالث — وهو البرهان الوجودى الشهير — يبدأ من فكرة اللامتناهى في حد ذاتها ، ليثبت أن هذه الفكرة تستلزم بالضرورة وجود الله ، وذلك لأن فكرة اللامتناهى التي أجدها في ذهنى ، لا يمكن أن أكون أنا مصدرها لأنى كائن ناقص متناه . وتبعاً لذلك ، فلا بد أن يكون قد وضعها في ذهنى موجود لامتناه كامل كالا مطلقاً وهو الله ، ولما كان الوجود كاملاً من الكمالات ، فلا بد أن يكون هذا الكامل اللامتناهى موجوداً وجوداً واقعياً .

أما كانت فقد بدأ بنقد البراهين التقليدية على وجود الله . وذلك لأنها براهين تبدأ من العالم ، وهذه بداية غير مشروعة في نظر كانت ، وإن كان عدم مشروعيتهما يستند على أساس مختلف عن أساس عدم مشروعيتهما عند ديكرت ، إذ يتساءل كانت ما هو العالم ؟ إن كلمة العالم تدل عندنا على الـكون في صورته الشاملة الكلية ، ولكن كانت يقول إن أى حكم تصدره على الـكون في هذه الصورة حكم باطل ، وبالتالي فلن نستطيع أن نقول عنه إنه موجود أو غير موجود . وذلك لأن الأحكام التي في استطاعتنا أن تصدرها تتعلق بنوع واحد فقط من الموجودات . وهى تنتمى إلى عالم الظواهر أى الأشياء التي تبدو لنا في التجربة الحسية . أما ما عدا ذلك من موجودات ، مثل العالم والله والنفس ، فلا نستطيع أن نحكم عليها لأنها لا تدخل في نطاق عالم الظواهر . بل تنتمى إلى عالم آخر هو عالم الأشياء في ذاتها ، وفيما يتعلق ، بالعالم ، وهو ما يسمونه فيذهب كانت إلى أننا لا نرى منه إلا الظواهر ، أو سلسلة متعاقبة من الظواهر

ولكننا لانراه أبداً في صورته الكلية الشاملة التي يطلق عليها اسم العالم ، ولذلك
فن الخطأ أن نصدر أحكاماً تتعلق بوجود نقول عنه إنه واجب الوجود. لأننا
لنرى في عالم التجربة الحسية أو عالم الظواهر إلاّ الممكنات .

هذا فيما يتعلق بنقد كانت لبراهين وجود الله ، وهو كما نرى يتفق مع ديكارت
في عدم مشروعية البدء بالعالم للبرهنة على الله ، وإن كان يختلف معه في الأساس
الذي قام عليه عدم المشروعية .

ولكن كانت لا يكتفي بهذا أي أنه لا يكتفي بنقد الفلاسفة السابقين على
ديكارت فيما قدموه من براهين لإثبات وجود الله بل يوجه نقده أيضاً للبرهان
الوجودي الذي قدمه ديكارت للبرهنة على وجود الله فيقول :

إن هذا البرهان يعتمد على فكرة رئيسية هي أن الوجود كمال من الكمالات .
ثم يرتب على هذه الفكرة هذا القياس : الله هو الموجود الكامل كمالاً مطلقاً .
ولما كانت الوجود كمالاً من الكمالات فلا بد أن يكون الله موجوداً . ولكن
كانت يعترض على ذلك قائلاً : إن الوجود ليس كمالاً ، وبالتالي فلا نستطيع أن
نضيفه إلى الله كإضافتنا القدرة والعلم والحكمة إليه وذلك لأن هذه كلها صفات
نستطيع أن نضيفها إلى الله أو نحملها عليه . أما الوجود فليس صفة أو محمولاً يحمل
على شيء إنه مجرد « وضع » Position للشيء ، مجرد إخبار عن أن هذا الشيء قائم ،
فلا أضيف جديداً إلى هناك فقط فعندما أقول إن هذا الشيء موجود ، فلا أضيف
جديداً إلى فكرتي عن الشيء ، بل أخبر فقط عن قيامه أمامي في التجربة الحسية
أو في عالم الظواهر فالوجود إذن ليس كمالاً يضاف إلى الأشياء ، وإنما هو مجرد
« وضع » للأشياء وإقرار بأن أراها ماثلة أمامي ، ومن الواضح أنه فيما يتعلق بالله ،
لا أستطيع أن أحكم بوجوده أو « أضعه » كما توضع الأشياء الأخرى لأنني لا أراه
في التجربة الحسية نظراً لاقترانه إلى عالم « الشيء » في ذاته ، وبالتالي فلا أستطيع
أن أقول عنه إنه موجود أو غير موجود .

ولسكن يجب ألا نفهم من هذا أن كانت لم يعترف بوجود الله لأنه بعد أن ثبت استحالة البرهنة نظرياً على وجود الله في ميدان العقل النظري عاد فقال بضرورة التسليم بوجوده من ناحية الأخلاق أو من ناحية السلوك العملي ، أي ميدان العقل العملي .

* * *

ولنتقل من الحديث عن براهين وجود الله إلى الحديث عن موضوع آخر ، يتصل أيضاً بمشكلة الله وهو موضوع صفات الله .

فإن الله تعالى عالم بذاته ، وعالم بسائر أنواع الموجودات وأجناسها ولا يغرب عن علمه شيء من الجزئيات أيضاً . وهو مريد أو له إرادة وغناية تجعل منه مهيمناً على شئون السكون ، وهو قادر : إن شاء فعل وإن يشأ لم يفعل وهو حكيم يدير السكون بحكمته ، وهو حي ... إلخ .

أما كيف يتسنى للإنسان معرفة صفات الله فذلك يتم عن طريقين : الطريق الأول ، يبدأ فيه الإنسان بصفاته هو ، باعتبار أنه كائن فان ، ثم يقول إن الله حاصل على هذه الصفات نفسها ، ولسكن في صورة كاملة لامتناهية . فأنا عالم والله عالم مثلي ، ولسكن علمه علم لامتناه ، وأنا قادر والله قادر مثلي ، ولسكن قدرته لامتناهية أما الطريق الثاني ، فهو عكس الطريق الأول ، وخلاصته أن تنفى عن الله كل ما تستطيع أن تثبته لنفسك من صفات . « كل ما خطر ببالك ، فالله خلاف ذلك ، فإذا خطر ببالك أنك عالم ، واستطعت أن تتصور عليك هذا المتناهي ، وتحيط به ، فيجب أن تنفى عن الله هذا العلم المتناهي وتقول : إن الله عالم بعلم لا كعلمي ، وقادر بقدره مختلفة عن قدرتي . وذلك لأنني عاجز عن إدراك علمه وقدرته اللامتناهية . ولذلك يقول الصدّيق : « العجز عن درك الإدراك إدراك » .

* * *

وهناك مسألة أخرى تتعلق بصفات الله، وخلاصتها: هل هذه الصفات زائدة عن الله أم هي عين الله، غير منفصلة عنه؟ وقد اختلف الفلاسفة الإسلاميون في هذا، فأنكر المعتزلة أن تكون هذه الصفات زائدة على ذات الله أو مضافة إليه، وذلك لأنه لما كانت صفات الإنسان زائدة أى زائدة على كونه إنساناً، ولما كان من المسلم به أن صفات الله مغايرة تماماً لصفات الإنسان، فلا بد أن تكون هذه الصفات غير زائدة على ذات الله ولذلك سمى المعتزلة بأهل التوحيد — علاوة على تسميتهم بأهل العدل كما رأينا — لأنهم وحدوا بين ذات الله وصفاته .

أما أصحاب الحديث والسنة أو أهل الظاهر فذهبوا إلى التمسك بحرفية النصوص القرآنية فيما يتعلق بصفات الله، ومن أجل ذلك قالوا بأن هذه الصفات زائدة على ذات الله . فالله عالم وقادر وحكيم ، وعلمه وقدرته وحكمته صفات منفصلة عنه ، مضاف إليه، وكان هذا موقفهم بالنسبة إلى سائر الصفات الأخرى فأقبلوا السمع والبصر واليد والوجه لله، واستدلوا على ذلك بآيات كثيرة منها : « خلقت يدي » ومنها « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » الخ .

* * *

هذه هي مجموعة رموس المسائل التي أثارت حول مشكلة الله تعرضنا فيها لمسألة نشأة فكرة الله، ومسألة وجود الله من الناحية الأنطولوجية ومسألة براهين وجود الله ومسألة صفات الله .

الباب الثالث المعرفة

أراد العقليون أن يجعلوا اسم نظرية المعرفة أو الإستمولوجيا مرادفاً للفلسفة كلها أو لعلم ما بعد الطبيعة كله . وقد أشرنا سابقاً إلى نخطر هذه النزعة وإلى النقد الذي وجه إليها من معسكري الواقعيين والوجوديين . ولكن ليس من شك في أن البحث في نظرية المعرفة يكون قسماً هاماً من الأبحاث الفلسفية ولذلك سنقرض هذا الباب للحديث عنه راجين من القارئ ألا يغيب عن باله أبداً أن نظرية المعرفة تكون فصلاً واحداً فقط من كتاب الفلسفة أو من كتاب الوجود .

والبحث في نظرية المعرفة يتناول عدة مسائل أهمها : (١) البحث في إمكان المعرفة وحدودها ، وهو بحث يتناول الشك في المعرفة وإمكانها والفارق بين الشك المنهجي والشك المذهبي (٢) البحث في الطرق الموصلة إلى المعرفة أو منابع المعرفة . ونعرض فيه لشرح المعرفة العقلية عند العقلين والمعرفة الحسية عند التجريبيين ، والحدس عند الحدسيين ، والفعل البرهاني عند البرهانيين ، والتجربة الوجودية عند الوجوديين وفلاسفة الوجود والمعرفة عند الفلاسفة الماركسيين (٣) البحث في طبيعة المعرفة من حيث أنها مثالية أو واقعية ، نعرض فيه لأشهر الاتجاهات المثالية مثل المثالية المفارقة عند أفلاطون : والمثالية الذاتية عند باركلي وكانت : الأولى في مذهبه اللامادي ، والثاني في مثاليته النقدية أو الشارطة ، والمثالية المطلقة عند هيجل ، والمثالية في العلم ، ثم تتبع ذلك بإشارة موجزة عن فلسفة الظاهرات أو الفينومينولوجيا عند هوسرل باعتبارها فلسفة بين المثالية والواقعية . ثم نتحدث عن الواقعية فنفرق بين الواقعية الساذجة والواقعية الفلسفية ونذكر الأسس التي تقوم عليها الواقعية الفلسفية الحديثة . وسنتحدث عن كل بحث من هذه الأبحاث في فصل خاص : الفصل الأول تحت عنوان « إمكان المعرفة » ، والثاني « الطرق الموصلة إلى المعرفة » ، والثالث طبيعة المعرفة .

وواضح أن هذا الباب الثالث الذي اخترنا له عنوان « المعرفة » سيتضمن الثورة التي قدسها تاريخ الفلسفة على نظرية المعرفة أو الإبستمولوجيا بمعناه المعروف لأنه سيشمل الحديث عن مذاهب فلسفية قامت لهدم نظرية المعرفة بمعناها المعروف عند العقليين ، مثل فلسفة الحدس ، والفلسفة البرجماتية والفلسفة الوجودية ، وفلسفة الظاهرات ، والفلسفة الواقعية . فالبحث في « المعرفة » أشمل وأعم من مجرد البحث في « نظرية المعرفة » أو الإبستمولوجيا لأنه يتضمن الثورة على نظرية المعرفة وعلى محاولة إرجاع كل الفلسفة إليها .

الفصل الأول إمكان المعرفة

(١) النزعة التوكيدية الإيقانية

من الفلاسفة من بدأ فلسفته وهو مؤمن إيماناً مطلقاً بصدق آرائه وبأن ماعداهم وهم باطل ، هذه النظرة تملئها روح من التعصب والتزمّت تجعل صاحبها مقفلاً إلا عن مذهبه هو غير مؤمن إلا بصحة آرائه هو . وهو يؤمن بمذهبه وآرائه دون أن يقيم الدليل الكافي على ما يؤمن به إيماناً أعمى ويؤكد أن آراءه وحدها هي التي تمثل الحقيقة . وهو من أجل ذلك إيقاني توكيدي متزمّت دوجما طيقي dogmatique . والمذهب الذي يدين به هذا الطراز من الفلاسفة هو النزعة التوكيدية أو التزمّية أو الدوجما طيقيّة dogmatisme .

فأصحاب هذه النزعة يبدأون في تفكيرهم من نقطة معينة يسرون بعدها دون أن يفكروا في تحليل هذه النقطة أو نقدها . فالنزعة التوكيدية إذن تطلق على كل مذهب لم يهد له بدراسة نقدية تحليلية كافية . وكان كانت أول من أشار إلى هذا المعنى للمذهب التوكيدي اليقيني . وذلك في مقابل مذهبه النقدي . ذلك النزعة التوكيدية تمضي في إدعاءات لاحدها هي إدعاءات العقل النظري الذي لا يستند إلى التجربة ، ولا تعرف كيف تضع نفسها حدوداً تقف عندها . وهذا على نقيض النزعة النقدية أو المذهب النقدي الذي يرى قبل كل شيء إلى وضع الحدود التي يجب ألا تتخطاها المعرفة الإنسانية .

وهناك أنواع كثيرة من الدوجما طيقيّة . فهناك أولاً الدوجما طيقيّة الساذجة التي تلقى بها عند رجل الشارع . فرجل الشارع متعصب لآرائه إلى أبعد الحدود، لا يقبل أن يناقش آراءه ومعتقداته أحد ، يعتقد في ذكائه المفرط وقدرته الخارقة على معالجة الأمور .

ويتصل بهذه الدوجماطيقية الساذجة دوجماطيقية أخرى هي الدوجماطيقية المادية . فرجل الشارع مشدود الرئاف إلى الواقع المادى ، لا يستطيع عنه حولا . يؤمن بأن الحقيقة ليست إلا مجرد صورة مطابقة له أو نسخة منه ، فهذه النزعة المادية الساذجة دوجماطيقية هي الأخرى لأن صاحبها لا يؤمن بغير المادية ويجعلها متسلطة على العقل متحركة فيه والفلسفات المادية مطبوعة هي الأخرى بهذا الطابع الدوجماطيقى .

وهناك أيضاً دوجماطيقية دينية معروفة لالتقى بها فقط عند رجال الدين المزمعين بل فى هذه الفلسفات الدينية التى يتخذ فيها الفيلسوف نقطة بدئه من تصور دينى معين يطبقه على فلسفته ويجعل منه « مفتاح السر » الذى يديره فتفتتح أمامه لتوها كل الأبواب المغلقة ، ويجد بذلك تفسيراً هيناً لكل المشاكل الفلسفية التى تعترض طريقه .

الفلسفة الحقّة تعارض هذه النزعة التوكيدية الدوجماطيقية بأنواعها لأنها نزعة تمثل مرحلة بدائية من مراحل التفكير الإنسانى ، يوم كان الإنسان يعمل دون أن يناقش نفسه الحساب ويندفع لسد مطالب حياته المادية الجارية دون أن يتوقف ليعمل تفكيره ولكن سرعان ما اكتشف الإنسان أنه يخطئ أنه غير معصوم . واكتشافه لخطئه هو الذى أيقظ لديه روح عدم الثقة بنفسه والشك فى معرفته . ولذلك فإنّ الشك هو أول خطوة من خطوات الموقف الفلسفى . ومن واجب الفيلسوف أن يتسلح بروح نقدية شكية أرتيائية تخاف هذا التزمّت الدوجماطيقى أو هذا اليقين المطلق .

ولكن هناك فارقاً بين الشك المنهجى والشك المذهبى ، أو بين أن يتخذ الإنسان من الشك خطوة أو منهجاً للوصول إلى المعرفة ، وبين أن يجعل الإنسان منه نقطة بدئه ونقطة نهايته على السواء . ويلغى بذلك كل معرفة ممكنة . الأمر الذى لا يتفق مع ما تهدف إليه الإنسانية من تقدم فى طلب الحقيقة .

(ب) الشك المذهبي

الشك Sceptiques في الفلسفة ضد أصحاب التبعة الإيقانية التوكيدية الدوجماتية . فإذا كان هؤلاء لا يعرفون المعرفة الإنسانية حدوداً ويؤمنون بإيماناً أعمى بقدره عقلهم فإن الشكك — على العكس من ذلك — لا يعرفون للجهل الإنساني حدوداً ويعتبرون العقل عاجزاً تماماً عن الوصول إلى أى علم أو أية معرفة .

ظهرت نزعة الشك Scepticisme في الفلسفة القديمة وفي الفلسفة الحديثة أيضاً . ولستطيع أن أميز في الفلسفة القديمة مدرستين للشك : المدرسة الفورية نسبة إلى فرون pyrrhon ومدرسة الأكاديمية الجديدة . ومن تبعها من الشكك الجدد ، والفارق بين المدرستين أن أتباع المدرسة الأولى قد علّقوا الحكم على الأشياء وتوقفوا عن إصدار رأيهم في وجودها وهذا هو ما يسمى في الفلسفة بالتوقف عن الحكم suspension du jugement أما أتباع الأكاديمية الجديدة فإنهم يقرون أن المعرفة اليقينية لا يمكن اكتسابها وبذلك شكوا في نتائج العلم .

نادى فرون بثلاثة مبادئ (١) أننا لا نستطيع أن نعرف شيئاً عن طبيعة الأشياء . (٢) ومن أجل هذا يجب أن نتوقف عن كل حكم . (٣) وسيتبع من هذا التوقف حالة الاتراكسيا أو حالة عدم الاكتراث أو اللامبالاة l'indifférence التي هي في رأيه الفضيلة والسعادة . فن التاحية الأولى قال إننا لا نستطيع أن نعرف شيئاً عن طبيعة الأشياء ، لأنه من أين تأتي المعرفة الثابتة؟ هل عن طريق الحواس ؟ لكن الحواس تظهرنا على الأشياء لا كما هي عليه في ذاتها ، بل كما تبدو لنا . أعن طريق العقل ؟ لكن العقل لا يطلق أحكامه إلا

على أساس الدربة L'usage واكتسب آراء معينة عن طريق التقاليد . فليس أمامنا إذن إلا أن نتوقف عن الحكم . وهذا هو المبدأ الثاني ، ذلك لأننا إذا حكمنا على شيء فسنبجد أنفسنا أمام أسباب مرجحة متناقضة ومتكافئة في الجانبين ، فالأولى بنا إذن ألا نحكم على شيء ، وأن نسلك في حياتنا العملية سبيل عدم الاكترات واللامبالاة . وهذا ينتهي بنا إلى حالة الاتراكسيا وذلك هو المبدأ الثالث .

ونعتبر أقوال أنيزيديموس Anesidemus (في القرن الأول لليلاد) امتدادا للنس التي وضعها فورون : فجمع دواعي الشك في حججه المشهورة التي هاجم فيها بنوع خاص صدق الإدراكات الحسية . وذلك عن طريق إظهار تناقضاتها الخاصة . فالمادة الواحدة تظهر أمامنا بيضاء إذا كانت مسحوفة سوداء أو صفراء إذا كانت كتلة جامدة والذرة الواحدة من ذرات الرمل تبدو صلبة بينما تبدو كومة الرمل رخوة والملاحظة الخارجية تختلف باختلاف الظروف التي حدثت فيها : فالإطار المربع الشكل يبدو لنا دائريا إذا نظرنا إليه من بعد . وأضاف إلى ذلك أنيزيديموس ، قوله إن الشيء الواحد جوانب متعددة يظهر بها لنا في صور مختلفة ، وأنه يوجد بين البشر أنفسهم مفارقات فيزيقية ونفسية وأخلاقية من شأنها أن تجعل الشيء الواحد يدرك بطرق متعددة : وأن أعضاء الحس في الإنسان الواحد ليست على اتفاق دائما فيما بينها وبين بعض بل غالبا ماتعارض ، وأن إدراكاتنا نسبية ، وأن الأثر الذي تحدثه فينا الأشياء يختلف قوة وضعفا باختلاف درجة اعتيادها لها .

وينصب أكثر هذه الحجج — كما نرى — على المعرفة الحسية لحسب .
ونستطيع أن نضيف إليها حججا أخرى قال بها أتباع المدرسة الأخرى وهي الأكاديمية الجديدة وتعلق بالتصورات العقلية . ومن بين هذه الحجج ما قاله

أجريبيا Agrippa في استحالة قيام المعرفة الإنسانية وذلك لأسباب أهم :

(١) تناقض الأفكار الإنسانية . (٢) ضرورة البرهنة على كل شيء وتسلسل البرهنة إلى غدير نهاية . (٣) نسبية تصوراتنا العقلية التي تختلف باختلاف موضوعها . (٤) يرجع كل برهان في نهاية الأمر إلى مصادرة على المطلوب position de principe (٥) كل ما نبرهن به على قضية في حاجة — لكي يبرهن عليه — إلى هذه القضية نفسها ، وهذا دور diallele مثال ذلك أن حقيقة الفكر لا يمكن البرهنة عليها إلا بالاستعانة بالإدراك الحسي وبالعكس .

وجاء سككس امبريكوس Sextus Empiricus (القرن الثاني للميلاد) فذهب إلى استحالة الوصول إلى معيار للحقيقة بل وإلى استحالة البرهنة على أي شيء . وذلك لأنه من ذا الذي سيقطع بالحقيقة ؟ هو إنسان فرد أم كل الناس ؟ وإذا فرضنا جدلاً قدرة الإنسان على القطع بالحقيقة ، فمن طريق أي ملكة من الملكات سيتم له هذا ؟ أعن طريق الحواس ؟ — لكنها تتعارض بعضها مع البعض الآخر ، وتتعارض من إنسان إلى آخر . وتتعارض عند الإنسان الواحد من فترة إلى أخرى . وفضلاً عن ذلك فإن المعرفة الحسية بوجه عام ليست إلا تعبيرات ذاتية شخصية ولا تهى لنا معرفة طبيعة الأشياء ذاتها ، أعن طريق العقل ؟ . ولكن كيف يستطيع العقل وهو باطن أو داخل في الإنسان ، أن يصل إلى معرفة الأشياء التي توجد خارج الإنسان ؟ وفي هذه الحجة الأخيرة إرهاب بالمشكلة النقدية التي وضعها كانت فيما بعد والتي تتعلق بكيفية البرهنة على موضوعية المقولات الخاصة بالعقل الإنساني .

إلى جانب مدارس الشك المذهبي في العصور القديمة قدمت لنا العصور الحديثة شكاً كما أيضاً . ففي بدء عصر النهضة اجتاحت الغرب موجة من الشك كانت موجهة بصفة خاصة ضد الدين . والشك الموجه ضد الدين يسمى إلحاداً أو

مروفاً وحسباً ذاعف هذه الموجهة من الإلحاد قام من الشكك أنفسهم فلاسفة شكوا
 في قيمة الإنسان وقيمة العلم الإنسانى ليصلوا من وراء ذلك إلى أن الدين وحده
 هو الذى يستطيع أن يوفر لنا اليقين. فهم قد اتخذوا من الشك فى المعرفة الإنسانية
 وسيلة للوصول إلى الدين لأن الشك على حد تعبير أحدهم، وهو شارون Charron
 د خير وسيلة لتثبيت قواعد المسيحية فى قلوب هؤلاء الملاحدة الخوارج .
 وذلك لأن الإنسان إذا فقد ثقته بعقله فسليتهجه من تلقاء نفسه إلى الوحى والإيمان
 وأشهر هذا النفر من الشكك المؤمنين ميشيل دى مونتني Michele de Montaigne
 (١٥٢٣ — ١٥٩٢) الذى ذهب إلى أن الإنسان لا يعرف شيئاً عن نفسه أو
 عن الطبيعة وأكثر الناس علماً هم الذين يعلمون أننا لا نعلم شيئاً . والإنسان
 لا يعلم شيئاً لأنه هو نفسه ليس شيئاً .

هذه نبذة سريعة عن الشك المذهبي أو الشك المطلق الذى يبدأ صاحبه شاكا
 وينتهى شاكا ، ويسمى الرب هذه الطراز من الشكك بالأادرين وإن نستطيع
 أن نقول فى الرد على هؤلاء الشكك إلا قاله بسكال Pascal فى كتابه الخواطر
 Les pensees إن من يتهم على الفلسفة فإنه فى تهكمه هذا يتفلسف بمعنى الكلمة
 وهذا Philosophes se moquer de la philosophie c'est vraiment
 معناه أن الشاك المطلق فيلسوف رغم أنه .

(ج) الشك المنهجي

قلنا إن ثمة نوعين من الشك : شكاً مذهيباً وشكاً منهجياً . الأول مطلق والثاني محدود ، الأول وسيلة وغاية . والثاني وسيلة لا غاية في ذاتها . والشك الأول يزاوله الباحث أو الفيلسوف ، في أول طريق البحث ، ليبعد الآراء المسبقة أو المبتسرة *préjugés* من طريقه وليصبح بعد ذلك بحثه عن الحقيقة بحثاً موضوعياً خالياً من كل المؤثرات الذاتية . فهذا الشك المنهجي ضروري لكل باحث في المعرفة . لجأ إليه سقراط في طريقته التهامية التي كان يوقع بها الخصم في التناقض ويبين له أنه لا يعلم شيئاً . وقد قال سقراط إنني أعرف شيئاً واحداً هو أنني لا أعرف شيئاً . وفطن أرسطو كذلك إلى أن هناك علاقة وثيقة بين الشك المنهجي والمعرفة الصحيحة ، وجاء فرانسيس بيكون في أوائل العصر الحديث فأراد أن يخلص البحث العلمي التجريبي من الأوهام *idoles* التي اعترضت سبيله . فحذرنا مما أسماه أوهام المسرح *idoles theatri* التي هي عبارة عن مجموعة التخمينات والفروض الوهمية التي كثيراً ما ضللت الفلاسفة والعلماء . وشكسكتنا ببيكون في هذه الأوهام واستبعدنا من طريق البحث العلمي .

وجاء بعد ديكارت *Descartes* (١٥٩٦ - ١٦٥٠) الذي كان له الفضل في إرساء الشك المنهجي على أسس سليمة . فقال إننا لكي نبحث عن الحقيقة ينبغي أن نشك في كل ما يصادفنا من أشياء ولو مرة واحدة في حياتنا . علينا إذن أن نطرح جانباً كل معتقداتنا ، ونخلف وراءنا كل ما ورثناه من آراء متواترة تناهت إلينا عن طريق الفكر الشائع *lo sens commun* أو عن طريق السلطة أيا كانت . ونحن نقوم بهذا لنصل إلى الذوق العقلي السليم *los bon sens* الذي هو حظ مشترك بين كافة الناس أو هو — كما يقول ديكارت في أول كتابه المقال

في المنهج Discours de la methode أعدل الأشياء قسمة بين الناس ، ، وهي عبارة جميلة تعكس إيمان ديكارت بالعقل الإنسانى أو الإنسان بوجه عام . وكان ديكارت يرى من ورائها إلى أن يوضح للناس في عصره أن المعرفة للجميع وأن باب الثقافة مفتوح أمام كل الناس ، وأن العلم ليس وقفا على طائفة دون أخرى ، أو طبقة دون طبقة . وكانت لهذه الأقوال قيمة كبرى في العصر الذى يوجد فيه ديكرت لأنه جاء عقب العصور الوسطى التى تحتكر العلم فى طبقة خاصة هى طبقة رجال الدين . بل إن هذه الأقوال لم تفقد قيمتها حتى يومنا هذا . بل إذ أنها تعطى الناس ثقة كبيرة فى أنفسهم . وفى قدراتهم العقلية . وتتجلى فائدتها بصفة خاصة أمام هؤلاء الذين يعتقدون ، بسبب أو الآخر ، أنهم أكثر تجلها بأقل ذكاء من الآخرين ، فيصيبهم هذا الاعتقاد بمقد نفسية كثيرة تؤثر فى حياتهم كلها . وتجعلهم يتخلفون عن الركب . ولو علم كل منا أن لديه إمكانية كل الإنسان لأرتاحت نفسه إلى هذا الاعتقاد ، ولا كتسب طمأنينة كبرى قد تنفيه عن كثير من العلاج النفسى .

فالناس إذن فى رأى ديكارت سواسية من ناحية قدرتهم أو إمكانياتهم على الفهم . ولكنهم ليسوا متساوين إلا فى هذه الإمكانية لحسب . وبالتالى فإنهم يختلفون من ناحية استخدامهم لهذه الإمكانية . وهكذا نرى أن ديكارت لا يدعو الناس هنا إلى التساؤل أو إلى القعود عن طلب الحقيقة وعدم بذل الجهد فى سبيل تحصيلها . ففلسفته كلها — على العكس من ذلك — ليست إلا منهجا ينامنا توضيح أفسكارنا ، ونبحثا عن خير الوسائل التى تساعدنا على حسن استخدام هذه الإمكانية العامة للفهم التى رأى ديكارت أنها حظ مشاع بين الناس . كلهم . فالناس سواسية حقا ، ولكن هناك جمالا كبيرا لتفضيل بعضهم على بعض ، ولا فضل لأحدهم على الآخر إلا بحسن التفكير ، وحسن استخدامه لهذه الوسيلة التى يحباه الله بها ، وقدرة الواحد منا على توضيح أفسكاره ، وإصراره على ألا يقبل فى عقله إلا ما كان واضحا متميزا . وهذا الإصرار يستلزم كثيرا من الجهد

والكشف من أجل تحصيل المعرفة . فمن الناس من لا يمانع في أن يدخل في عقله أفكار كثيرة مشوهة ، يعوزها الصقل وينقصها الوضوح ، وهذا النقص من الناس هم الذين تستطيع أن تقول عنهم — تجاوزاً — أنهم أقل ذكاء من الآخرين ، ونقول .. تجاوزاً لأن الذكاء يفهم عادة على أنه قدرة فطرية على التفكير ، وقد رأينا أن ديكارت قد ذهب إلى أن الناس كلهم سواسية من هذه الناحية ، أي أنه رأى الناس كلهم أذكاء ، ومن الناس من يحرص دائماً على ألا يدخل في عقله من الأفكار إلا ما كان واضحاً مستميراً . قد أحسن فهمه واستيعابه . وهذا النقص من الناس هم الذين تستطيع أن تقول عنهم أنهم أكثر ذكاء من الآخرين ، لأنهم أحسنوا استخدام قدرتهم العامة على الفهم ، وبدلوا من أجل توضيح أفكارهم جهداً مشكوراً ،

وأول خطوة من خطوات منهج توضيح الأفكار هي الشك الذي يضمن لي عدم وجود أفكار غامضة مشوهة في عقلي ، وخير وسيلة لتحقيق هذا الهدف هي أن ألقي بكل ما في عقلي في الخارج . سواء في ذلك ، الأفكار الغامضة أو الأفكار التي قد تكون واضحة أو نصف واضحة ، إلا أنني لو أقيمت على أفكار غير واضحة داخل عقلي ، لتعذر علي أفضل بين الواضح والغامض منها فأولي بي إذن أن ألقي بها جميعاً — مؤقتاً — خارج عقلي (مثال سلة التفاح) .

وهكذا رأى ديكارت أن يستبعد من طريقه شهادة الحواس بل وشهادة العقل نفسه لأنه ربما كان هنالك « شيطان ماهر » يخادع يعيث بعقلي فيزيئني الباطل حقاً والحق باطلاً . وبالجمله أرى أن من واجبي أن أشك في وجود العالم الخارجي وفي حقيقة الأشياء المحيطة بي ، وفي وجود أشباهي من الناس وفي جميع الأحكام التي تبدو لعقلي أوضح القضايا وأكثرها بدهية ، والإنسان بعد أن يكون قد شك في كل هذا يكون قد تهيأ إلى أن يصل إلى اليقين الأول وهو يقين النفس أو الوجودية . لأن شياً مستمراً يظل قائماً في منجاة من الشك وهو الفكر ، وحتى لو فرضنا أن الإنسان شك في أنه يشكر فشل هذا الشك

يقتضى أن يشكرك لأن الشك ضرب من ضروب التفكير فأنا أفكر لأذن أشك ، وبذلك وضع ديكارت أساس اليقين الأول وهو يقين الفكر وقال عبارته المشهورة : « أنا أفكر ، فأنا لآذن موجود » ، وقد وصل فيها إلى حقيقة وجوده لبتداء من الفكر بعد أن كان قد وصل إلى حقيقة التفكير نفسه لبتداء من الشك بحيث نستطيع أن نلخص فكر ديكارت على هـذا النحو : أنا أشك فأنا لآذن أفكر . وأنا أفكر فأنا لآذن موجود . .

هذا الشك الديكارتي هو النموذج الصحيح للشك الفلسفي بمعنى الكلمة ، وهو يمثل خطوة أساسية من خطوات الموقف الفلسفي .

وقد أخذ بهذا المنهج هوسرل E. Husserl (١٨٥٩ — ١٩٣٨) صاحب فلسفة الظاهرات أو الفينومينولوجيا . فهو يصرح لنا في أول كتابه « التأملات الديكارتية » (الذي أطلق عليه هذا الاسم اعترافاً بفضل ديكارت عليه لأن لديكارت كتاباً اسمه « التأملات » ، ترجمه إلى العربية الأستاذ الدكتور عثمان أمين) يصرح لنا هو سرل في هذا الكتاب بأنه سيشرع في أن يضرب بكل المعتقدات عرض الحائط وأنه سيعلق الحكم على الموجودات أو بالأحرى على كل الأحكام الوجودية التي تتناول وجود الأشياء ووجود العالم بل وحتى وجود الله أو أنه سيضع هذه الوجودات بين قوسين ، ويسمى هوسرل منهجه هذا بمنهج الإبوشية L'époque وهو منهج شكّي مؤقت ، يعرفه هـوسرل فيما يلي : لآن لآنكر هذا العالم كما ينسكركه السفسطائي ولآ أشك في أنه قائم هناك كما يشك الشاك . ولكنني أستخدم منهج الإبوشية الفينومينولوجي في كل شيء ، وهو منهج ينعني منعاً باتاً من أطلق على أي شيء حكماً يتصل بوجوده المسكاني الزماني ، أو يجعلني أعلق الحكم على وجوده ، وأكتفي بأن أضع هذا الوجود بين قوسين . ووضع وجود الأشياء بين قوسين نوع من الشك المنهجي ولكن هوسرل حرص بنفسه على أن يبين النارق بين شك المنهجي هذا وبين الشك عند ديكارت . لأن ديكارت قد سمى من وراء شك المنهجي أن يكون شكاً كاملاً ، ألغى فيه ديكارت الوجود

الواقعي للأشياء ليربطه بعد ذلك بمجلة الذات . أما وضع وجود الأشياء بين قوسين عند هو سرل فلا يتضمن إلغاء الوجود الواقعي للأشياء ، إذ أنه يبقى عليه ولكنه لا يريد أن يجعل هذا الوجود الواقعي يفرض نفسه على الذات ، ولذلك فإن شك هو سرل أكثر واقعية من شك ديكارت .

وعلى كل حال فإن الشك المنهجي لا يرمى إلى هدم إمكانية المعرفة كما هو الحال في الشك المذهبي بل هو يرمى على العكس من ذلك تماماً إلى الوصول إلى المعرفة اليقينية وإقامتها على أسس سليمة . فهناك إذن فارق كبير بين الفيلسوف الشاك والفيلسوف الذي يستخدم الشك كمنهج .

ومن أجل ذلك فإن الشك المنهجي أفضل بكثير من الشك المذهبي أو المطلق ، وليس هذا لحسب بل إنه أفضل من النزعة اليقينية الدوجمائية لأن هذه النزعة تؤدي إلى عقم الفكر وعدم فتحه ، في حين يفتح الشك المنهجي أمام التفكير آفاقاً كثيرة متعددة .

الطريق الموصلة إلى المعرفة

رأى بعض الفلاسفة أن العقل هو المصدر الوحيد لكل صنوف المعرفة (وهؤلاء هم العقليون) ، وقال فريق آخر بأن مصدر المعرفة هو التجربة الحسية وحدها. (وهؤلاء هم الجسبيون أو التجريبيون). وذهب فريق ثالث إلى أن المعرفة قد تصل إلينا لا عن طريق العقل ولا عن طريق الحس بل عن طريق ملاحظة أخرى أطلقوا عليها اسم الحدس (وهؤلاء هم الحدسيون) . وأراد فريق رابع أن يرد المعرفة إلى السلوك أو الفعل أو التجربة العملية بما تستند إليه من معتقدات يومية (وهؤلاء هم البرجماتيون أو أصحاب المذهب الفعلي) ويطلق الفلاسفة العرب على هذا النوع من المعرفة اسم المجربات . وآثر فريق خامس أن يستوحي التجربة الوجودية النقية (وهؤلاء هم الوجوديون) . وفضل فريق آخر أن يقول بالإنسان في وجوده الشامل (وهؤلاء هم الماركسيون)

وسنعرض في هذا الفصل لكل من هذه الطرق الموصلة إلى المعرفة عرضاً موجزاً . لكننا نحب أن نشير أولاً إلى أن البحث في الطرق الموصلة إلى المعرفة يتناوله مبحث خاص في الفلسفة يسمى بمبحث «الابستمولوجيا» ، ومع ذلك ، فندعنا نلتقي به كذلك ، في خطوطه العريضة ، عند الفلاسفة العرب الذين وضعوه في قسم خاص من مباحثهم المنطقية ، وهو القسم الذي أطلقوا عليه اسم «مصادر المعرفة البرهانية أو اليقينية» . ولذلك نستطيع أن نقسم هذا القسم من مبحث الابستمولوجيا ، ونلحقه بالمنطق أو بقسم منه ، هو المعروف بمنطق البرهان (وقد أخذنا بذلك فعلاً في كتابنا : منطق البرهان) .

وأياً ما كان الأمر ، فإن البحث في الطرق الموصلة إلى المعرفة أو في مصادرها يجب ألا يخلط بينه وبين مبحث آخر يتعلق بالمعرفة كذلك . والبحث في طبيعة المعرفة يتناول التأويلات التي نؤول بها هذا المصدر أو ذاك من مصادر المعرفة ،

فنقول مثلاً إنه مثالي أو واقعي أو مادي ، (وهذا ما سنتناوله في الفصل الثالث والآخر من الكتاب) . لكننا نود أن ننبه القارئ إلى أن الفلاسفة الذين يقولون بالمعرفة الحسية مثلاً كصنوبر من مصادر المعرفة ليسوا بالضرورة الفلاسفة الماديين . بل إن معظم الفلاسفة الحسيين الذين قدمهم لنا تاريخ الفلسفة فلاسفة مثاليون (وهم الفلاسفة الانجليز) . والفلاسفة العقليون ليسوا كلهم مثاليين ، بل إننا نستطيع أن نلتقي في الفلسفة الواحدة (الوجودية مثلاً) بنزعات مثالية وطمحيات واقعية في الآن نفسه .

ومن ذلك نرى أن البحث في وسيلة المعرفة ليس هو الذي يحدد لنا طبيعتها . أما الذي يحدد ذلك ، فهو اعتقاد هذا الفيلسوف أو ذاك بأن وجود الشيء ينحل إلى ما أدركه فيه أو بأن هذا الوجود ليس إلا صدى للذات (المثالي) أو اعتقاده على العكس من ذلك بأن الذات وإن كانت تؤثر على نحو ما في معرفتنا بالاشياء إلا أن وجود هذه الاشياء يظل متمتعاً بنوع من الاستقلال . بالنسبة إلى الذات (الواقعي بنماذجها المختلفة) وسنعرف ذلك فيما بعد .

(١) لمعرفة العقلية

اتفق العقليون Rationalistes على أن العقل قوة فطرية في الناس جميعاً فالإنسان عندهم لا يتلقى العلم من الخارج بل من خلقه هو . وعن طريق هذه المبادئ التي توجد في عقله سابقة على كل تجربة ، يستطيع أن يعرف العالم الخارجي بل ويستطيع أن يفرض قوانينه ومبادئه عليه إذا عرفنا الفلسفة كما عرفها أحد مؤرخيها المعاصرين وهو الأستاذ لجان قال J. Wahl : أستاذ الفلسفة بجامعة باريس . بأنها محاولة فهم علاقة بين الداخل والخارج أو الباطن من خلال هذا الباطن فيمثل لديهم في العقل وقوانينه ومبادئه وهم يصفون هذه المبادئ بأنها أولية a priori أى سابقة على التجربة المكتسبة . ومشتقة عنها وذلك في مقابل المعرفة البعيدة a posteriori التي تعجز عن اكتشافها عن طريق التجربة . ولذلك فإن العقلين قد تصورا العقل على أنه ملكة فطرية ، وسجين يتحدث ديكارت أبو العقلين هما يسميه « نور الفطرة » أو « النور الطبيعي » فإنه يقصد بذلك نور العقل أو المعرفة العقلية . ولما كان العقل يدل عند هؤلاء العقلين على ملكة واحدة مشتركة بين الناس جميعاً ، فهم تصوروا أحكامه مطلقة absolue وضرورية necessaires وكلية universales . والمقصود بالحكم المطلق أنه الحكم الثابت الذي لا يتغير معناه بتغير ظروف المكان والزمان ، وضده النسبي ، والمقصود بالحكم الضروري أنه الحكم الواضح بذاته ذو النتيجة الحتمية ، وضده الممكن أى الحكم ذو النتيجة الإحتمالية . والمقصود بالكلية أنه العام المشترك بين جميع الناس . وضده الجزئ الخاص بأحد الأفراد فحسب . ونظر العقليون فوجدوا أن الاحتكام الرياضية تتوافر فيها هذه الشروط جميعها ولذلك فإنهم اتفقوا على أنها تمثل النموذج الصحيح لما يجب أن تكون عليه القضايا الفلسفية .

وقد ظهرت الصورة الأولى للمذهب العقلي عند أفلاطون في نظريته المعروفة بنظرية المثل أو الصورة ، وقد بدأ أفلاطون بعرض نظريته في محاوره « مينون » وفي محاوره « فيدون » ففي المحاور الأولى يفوق بين الفكرة المباشرة الشائعة التي لا تستند إلى العقل ، وبين العلم القائم على النظر العقلي وفي المحاور الثانية يربط أفلاطون بين نظريته وبين أسطورة التذكر التي تصور لنا النفوس ساجدة في عالم المثل قبل نزولها أو هبوطها في العالم الأرضي المادي وحلولها في الأجساد . ويستنتج من ذلك أفلاطون أن المعرفة غير ممكنة إلا إذا تذكر الإنسان الحياة التي كانت تحياها النفس في عالم المثل وقد أراد أفلاطون بهذه الأسطورة أن يدل على الطابع الأزلي (السابق على التجربة أو المستقبل عنها) للمعرفة العقلية فالمعرفة العقلية عنده — أو كما يسميها هو المعرفة بالصور — سابقة على التجربة الحسية ، لأنها لا توجد إلا عن طريق تذكر الحياة التي كانت تحياها النفس قبل اختلاطها بالجسد وتعلقها بالمادة وبالجواس .

وعلى ذلك فإن نظرية أفلاطون في الصور تقوم على وجود عالم ثابت ، هو العالم المعقول . فوق العالم المتغير وهو العالم الحسي ، وهذه الصور الموجودة في العالم المعقول تتصف بالثبات والضرورة والكلية ، تماماً كالأحكام العقلية عند الفلاسفة العقليين الذين نجأوا بعده ، وبالإضافة إلى ذلك ، فلا بد أن تكون هناك رابطة بين هذه النزعة العقلية الصورية التي سادت فلسفة أفلاطون كلها وبين اهتمامه بالرياضيات ، باعتبار أنها العلم الذي يعطينا النموذج الصحيح للتفكير العقلي .

وفي هذا الطريق سار ديكارت . فالبداية الرياضية هي الغاية التي ينشدها ديكارت من وراء كل فلسفته . لأن الأحكام الرياضية شديدة البساطة ، قليلة العدد ويسلم بها الناس جميعاً . وتعتمد هذه الأحكام الرياضية على عمليتين

أساسيتين من عمليات التفكير أرجع إليهما ديكارت اليقين الرياضي كله ،
وما تان العمليتان هما : الحدس العقلي ، والاستنباط ، والحدس عند ديكارت
هو الرؤية العقلية المباشرة للحقيقة ، وهو نظرة عقلية بلغت من الوضوح والتميز
العقلي ما يزول معها كل شك ، وعملية الحدس العقلي لا تتعلق بالحواس أو
بالخيال بل بالذهن الصافي اليقظ الذي يستطيع وحدوه أن يصل إلى الفكرة السليمة
البسيطة الواضحة . فهو أشبه ما يكون بغزيرة عقلية نصل عن طريقها إلى
المعارف البسيطة البديهية مثل : المثلث شكل محدود بثلاثة أضلاع الشبهان
المساويان متساويان . الخ وأما العملية الثانية فنستخلص فيها من شيء لنا به
معرفة يقينية نتائج تلزم عنه فهي عملية تربط بين الأفكار والحقائق الأولية
بعضها ببعض الآخر وتصور لنا الفكر باعتباره سلسلة من الحقائق المتصلة
الحلقات التي نستطيع أن نراها وقوية بذميمة دفعة واحدة .

هذه المبادئ وضع ديكارت أساس المذهب العقلي . فالحقيقة عند ديكارت
قائمة في العقل ، ولا وجود لها خارج الفكر ، وإهتم ديكارت بنوع خاص
بالفكر الواضح المتميز ، والفكرة الواضحة عنده هي التي بها من الخصائص
أو الطابع الخاص ما يجعلها تتميز عن غيرها . أما الفكرة المتميزة فهي تلك
التي لا تشتمل على أي غموض يشيها ، والأفكار التي تصنف بالوضوح والتميز
هي تلك التي تتوفر فيها البداهة العقلية ، وهي أفكار لا تأتي عن طريق
ملاحظتنا للعالم الخارجي بل عن طريق تأملنا لذواتنا ، ومن أجل ذلك يسميها
ديكارت بالأفكار الفطرية وليس المقصود بالفطرية هنا أنها تولد معنا
ولكن المقصود بذلك أن يكون لدينا بازاها استعداد تلقائي يشبه ديكارت
بذلك الاستعداد الذي يوجد في بعض الأجسام لالتقاط بعض الامراض .

ولكن على الرغم من هذه المكانة الكبيرة التي يحتملها التفكير أو المعرفة
العقلية في فلسفة ديكارت . إلا أن هذا الاهتمام بالفكر يجب ألا يؤول تأويلا .

ألياً . فديكارت يبدأ من الفكر لينتهي إلى الوجود ولكن ليس معنى ذلك أن الفكر عنده يخلق الوجود أو يتسبب في إيجادته على نحو ما سنبجد هذه عند الفلاسفة المشايين . بل معناه فقط كما يقول الأستاذ جان-فال في كتابه وسال في الميتافيزيقية: *Traité de métaphysique* (ص ٢٩٩) : "إن الفكر عندما يبلغ درجة الوضوح والتمييز ، يستطيع أن يرى الأشياء القائمة في الوجود . بل فهو لها تسكون موجودته عليه ، فأهم ما يميز به التفكير العقلي عند ديكارت ، هو التفكير الواضح المتميز أنه يجعلنا نرى الأشياء الموجودة ، في لحظة خاطفة . فالمعرفة العقلية عند ديكارت لا تخلق الوجود . بل كل ما هنالك "أنا" نجدتها في حالة وضوحها وتميزها — فلتجتمعه مع الوجود ، ولذلك فإن ديكارت عندما يتحدث عن العقل يسميه الشيء العقلي *Res Cogitans* ليدل بذلك على أن العقل — كما يفهمه هو — ليس قائماً على التفكير الذاتي ، بل على تفكير من "من نوع خاص يؤمننا إلى وجود الأشياء مباشرة" ، إذا بلغ درجة "الوضوح المطلوبة" (راجع هذا التفسير للشيء العقلي في كتاب الأستاذ الكييه *Alquié* عن اكتشاف ميني-الإيمان في فلسفة ديكارت) .

هذا المذهب العقلي عند ديكارت يختلف إذن عن المثاليات الذاتية التي ظهرت فيما بعد ، في أنه لم يجعل التفكير خالفاً لوجود الأشياء ، وهذه ميزة عظيمة للفلسفة الديكارتية .

ولكننا نأخذ على ديكارت أنه قد وصف الانفكاك الواضحة المتميزة وصفاً غامضاً إذ أنه ترك هذا الوضوح مرهوناً بقدرة العقل للبشرى على اكتشاف الحقيقة من تلقاء نفسه وهذا يدل دون شك على ثقة كبيرة بالعقل الذي وصفه ديكارت بأنه أعدل الأشياء قسمة بين الناس ، ولكنها ثقة في حاجة إلى إيضاح

إذ أن الناس جميعا ليسوا بقادرين على التفكير الواضح المتين، إلا عندما يضعون معياراً خارجياً لهذا الموضوع . أما إذا اقتصرنا على التفكير الذاتي ، فإن الناس جميعاً سيذهبون إلى الموضوع في تفكيرهم . حقاً إن الفكرة الواضحة تعلن عن نفسها بنفسها ، ولعل أهم ما يميزها أن الإنسان يعبر عنها في يسر ، وأنها تنتقل إلى الغير ببساطة . بل إنها غالباً ما تكون دليلاً على العمق ، على عكس ما يتبادر إلى الذهن أولاً الأمر . فالناس يربطون عادة بين عمق الفكرة وعموضتها ، وبين سطحياتها ووضوحها ، وليكن الدرس الذي لفته إيانا ديكارت أن علينا أن نبحث على العكس من ذلك . أن نربط بين عمق الفكرة ووضوحها . وبين سطحياتها وعموضتها . كل هذا صحيح ، ولكن ما زال الموضوع عند ديكارت ، على الرغم من هذا كله ، يحتاج إلى معيار .

ثم إن ديكارت قد جعل الضامن الحقيقي لوضوح الأفكار وتميزها العناية الإلهية ولكن هذا الضامن قد يكون محل مناقشة عند كثيرين . إذ قد يؤمن الإنسان بوجود الله ولكنه لا يسلّم بأن الوجود الإلهي أو أن الإرادة الإلهية تتدخل في وضوح أفكاره وتميزها . ثم إننا إذا نظرنا إلى الشك الديكارتي وجدنا أنه شك غير واقعي . فليس من المعقول أن يلقي الإنسان وراء ظهره بكل آرائه ومعتقداته ليبدأ هو بمفرده الطريق من جديد . فهذا الشك الشكلي الشامل شك خيالي وإنما الشك الواقعي هو ذلك الذي ينبع من واقعة معينة ، وأمام موقف معين .

وجاء كائن فافخذ المذهب العقلي عنده طابعا نقدياً وأصبحت المبادئ العقلية عنده لا تدل كما كانت الحال عند ديكارت على طبائع بسيطة أو حقائق فطرية ثابتة ، على المبادئ الأولية أو الصور *forma* التي يضعها العقل ليشكل بها التجربة ، ومن أهم هذه الصور صورتي المكان والزمان اللتان قال كانت عنهما إنيهما سابقتان على التجربة وإنيهما يمثلان الشرطين الأولين العقلين الحساسة أو الإدراك الحسي

ونستطيع أن ننظر إلى المذهب النقدي كله من هذه الزاوية باعتباره محاولة ذاتية لتشكيل العالم أو الطبيعة وإخضاعها لقوانين العقل. فهذا المذهب العقلي الجديد نوع من المثالية الذاتية التي تتصف بأنها مثالية شارطة transcendental أى أنها تضع الشروط التي تدرك بواسطتها التجربة فهو يهتم أولاً وقبل كل شيء برسم القوالب التي تشكل ما يصادفنا في عالم الطبيعة من محسوسات، وتمثل هذه المحسوسات مادة المعرفة بينما تمثل الشروط والقوالب صورتها، وتتصف هذه الشروط العقلية بصفات أربع، فهي ليست مكتسبة من التجربة — وهي بسبب ذلك من عمل العقل أى أنها أولية وضرورية — وهي التي تجعل التجربة ممكنة أو تمثل الشروط للتجربة الممكنة وأضاف كانت إلى هذه الصفات صفة رئيسية أخرى إذ تصور هذه الشروط العقلية باعتبارها باطنة immanent في التجربة وليست مقارئة transcendants.

هذه صورة جديدة للمذهب العقلي، وجندتها قائمة في أن كانت تصور العقل على أنه باطن في التجربة بدلا من أن يكون بعيداً عنها، وتحدث عن التجربة على أنها التجربة المعقولة، أى التجربة مبسوفاً فيها العقل، وقد أراد بذلك أن يكون العقل مسيطراً على الطبيعة تماماً عن طريق ما ينشره عليها من صور وقوالب وإطارات فيلبها في طبيعته لفا لا يستطيع أى جزء من التجربة أن يخرج عن هذه القوالب أو يشذ عنها.

هنا ونستطيع أن نفرق بين علاقة العقل بالعالم المادى عند كل من أفلاطون وديكارت وكانت، فكلهم فلاسفة عقليون — كما رأينا — وكلهم يؤمنون بأن العالم الحسى لا يستطيع أن يقف على أرجله وحده، ومن أجل ذلك فهو بحاجة دائمة إلى أن تسلط عليه أضواء المعرفة العقلية، ولكن أفلاطون تصور العالم المعقولات على أنه مفارق للعالم الحسى، يوجد فوق هذا الأخير. أما ديكارت فقد تصور العقل على أنه مواز للمادة، يسير بجانبها كالقريب. ورأى أن مهمته معصورة في تسليط أضوائه على المادة ليوضحها وينقيها من الشوائب

التي تحيط بوجودها . لكن لما كان العالم المادى عند ديكارت مواز للعالم العقلى ، فإن هذا معناه أن ديكارت قد اعترف له بنوع من الاستقلال فى الوجود عن العقل أو — على الأقل — رأى ديكارت أن وجود هذا العالم المادى لا يمكن أن ينحل إلى العقل ، على نحو ماسيذهب الفلاسفة المثاليون الذين جاءوا بعده فالعقل عند ديكارت له حق « الولاية أو الرقابة » على المادة ، ولكنه لا يشتط فى استغلال هذا الحق حتى يذهب وجودها فيه ويفقد شخصيتها (إن صح هذا التعبير) تماماً .

أما كانت فقد بدأ بأن وضع العقل مباطنا فى المادة أو فى التجربة الحسية ، أى أنه عدل عن تصوره مفارقاً كما فعل أفلاطون) أو موازياً (كما فعل ديكارت) لها ، وهو قد تصوره على هذا النحو ليضمن تسليطه عليها تماماً .

ولكن هل العقل يسيطر على التجربة بهذه الصورة الكاملة المحسنة ؟ كلا . إن التجربة بطبيعتها لا تقبل هذا الخنوع المطلق للعقل لأنها تستعصى عليه وتند عنه وتعدى نطاقه وليست هذه التجربة المعقولة ، هى التجربة التى تلتقي بها فى الواقع الطبيعى . ثم إن كانت يقول إن الطبيعة تمدنا بمادة التجربة ، أما صورتها فتروكة للعقل وحده . ولكننا نستطيع أن نقول إن الطبيعة تمدنا بمادة المعرفة (الأشياء) وصورتها (مجموعات الأشياء وتشكيلاتها وهياكلها التى تنظم فى الطبيعة من تلقاء نفسها) على السواء . ويذهب كانت إلى أن المسكان والزمان يدلان على إطارين من خلق عقلى أنا . ولكننا نستطيع أن نقول إن المسكان والزمان ليسا صورتين قائمتين فى العقل ، بل فى الخارج أو فى الطبيعة . فهذه المعالاة من جانب كانت فى فرض سلطان العقل على التجربة هى التى تدعونا إذن إلى مناقشة مذهبه العقلى ونقده .

(ب) المعرفة الحسية

نظم يرق المذهب العقلي في نظر الحسيين أو التجريبيين empiristes من الفلاسفة لانهم رفضوا التسليم بالافكار الفطرية الموروثة وبالمبادئ العقلية البديهية وبالقولانين الاولية الشارطة للتجربة، ورفضوا بذلك كله لان المصدر اليقيني للمعرفة عندهم هو التجربة.

ونود أن نشير هنا إلى أنه إذا كان الحسيون يفضلون الحس على العقل والعقلانيون يؤثرون بالعقل على الحس، فليس معنى هذا أن الحسيين ينكرون العقل إنكاراً تاماً، وأن العقليين ينكرون الحس إنكاراً تاماً. ففهما يتعلق بموقف الحسيين من العقل، يقول إنه لا يوجد مذهب فلسفي يبيع لنفسه أن ينكر العقل تماماً، لأن الفلسفة كلها تقوم على التأمل العقل. وفيما يتعلق بمذهب العقليين من الحس فيجب أن نفهم كلامهم، في هذا الموضع، على أنهم يفضلون عليه العقل فديكارت مثلاً يرى أننا نستطيع أن ندرك الأشياء عن طريق الحس، بل حتى عن طريق الخيال. ولكن إذا كنا لما عن طريق العقل، يجعلنا ندركها في وضوح وقين. ومن هنا كانت أفضلية العقل على الحس عنده. وقد رأينا كذلك أن كانت قد اعترفت بأن الحس يلعب دوراً ما في المعرفة. بل إنه ذهب إلى أن الصور العقلية تطلق بإفراغة من المضمون حتى تجيء الإدراكات الحسية فتملؤها. فالمسألة إذن ليست مسألة إلغاء العقل عند الحسيين، وإلغاء الحس عند العقليين، بل مسألة أفضلية الحس على العقل عند أصحاب المذهب الحسي، وأفضلية العقل على الحس عند أصحاب المذهب العقلي، وتستطيع أن تضيف إلى ذلك أن الحسيين يعترفون بوجود المعرفة العقلية، لكنهم يؤولونها تأويلاً خاصاً كما سنرى باعتبار أنها مجرد

صدى الإدراكات الحسية ، والأمـر شبيه بذلك عند العقليين . فهم يعترفون بوجود المعرفة الحسية لكنهم يؤولونها تأويلاً خاصاً . فهم عند ديكارت بحاجة إلى رقابة دائمة من العقل ، ومنهج خاص يهدف إلى توثيقها وإزالة الغموض الذى يحيط بالوجود المادى كله . ومن ذلك رأى ديكارت أن العقل يسير بحذاء المادة مؤازياً لها . وهى عند كانت بحاجة إلى أن تشكل تشكيلاً عقلياً ، وتوضع فى قوالب وإطارات ينشرها العقل عليها لينظمها ويردها إلى شئ من الوحدة . وتستطيع بعد هذه الملاحظة أن تتناول موقف الحسيين من وسيلة المعرفة التى ارتضوها :

ذهب زعيم الحسيين جون لوك John Locke (١٦٣٢ — ١٧٠٤) إلى أن العقل يولد صفحة بيضاء Tabula rasa والتجربة الحسية هى التى تخط سطورها على هذه الصفحة البيضاء : وقد رفض لوك القول بالآراء الفطرية التى قال بوجودها العقليون ، ورأى أنه لو أصبح وجود ممان فطرية وقضايا موروثة لقساوى فى العلم بها الناس فى كل زمان ومكان ، وهذا لا يتفق مع ما تعرفه عن الناس . بل إننا نعرف أن بعض الناس يولدون ضعاف العقول أو حتى مجانين . ومن ثم انتهى لوك إلى التقليل من شأن العقل ومن شأن الدور الذى يقوم به فى المعرفة ، وفسر الفكر تفسيراً آلياً عن طريق تداعى الممانى وتربطها ارتباطاً آلياً ميكانيكياً لا يدع مجالاً لتفاعلية ذهنية كبيرة .

فالتجربة إذن هى المصدر الذى تستقى منه كل معارفنا ، ولكن لوك يميز بين نوعين من التجربة أو نوعين من الإدراك : حسى عن طريق الأشياء الخارجية الموجودة فى العالم الطبيعى ، وإدراك تأملى أو تأمل reflexion عن طريق العمليات الذهنية . الإدراك الحسى يقدم لنا الأفكار البسيطة مثل اللون والشكل والحجم والصلابة . الخ . أما التأمل فيقدم لنا الأفكار المركبة التى لا توجد فى العالم الحسى الخارجى مثل العلاقات القائمة بين الأشياء ومثل بعض الأفكار كفكرة العلية وفكرة الجوهر . ويقول لوك إن هذه

الأفكار المركبة هي التي جعلت العقليين يقولون بوجود أفكار فطرية . ومن ثم جعل لوك من مهمته تحليل هذه الأفكار المركبة ليستبين أنها ليست في نهاية الأمر إلا صورة من التجربة الحسية الخارجية ، ولكن لوك ميّز بين الصفات الثانوية للأشياء وصفاتها الأولية أو الأساسية على أساس أن الصفات الثانوية ليست قائمة في الأشياء وإنما هي مجرد تأثيرات ذاتية فيها . أما الصفات الأولية فتقوم في الخارج وتوجد في الأشياء مستقلة عنها . وهذا الفصل الذي أقامه لوك بين الصفات الثانوية والصفات الأولية يتمشى مع اتجاهه الحسى في المعرفة (وهذا هو ما يهمنا الآن أن نقرره لأننا بصدد شرح الطرق الموصلة إلى المعرفة فقط) ولكنه قد يخالف مثاليته الحسية (وهذه نقطة أخرى) لأن لوك بعد أن قرر أن صفات المادة تأثيرات ذاتية رأى أن الصفات الأساسية أو الأولية قائمة في الخارج مستقلة عن ذواتها .

وجاء بعد لوك ديفيد هيوم David Hume (١٧١١ - ١٧٧٦) فقسم إدراكاتنا إلى قسمين : الانطباعات والآثار الحسية impressions من ناحية والأفكار ideas من ناحية أخرى تماماً كما قسم لوك إدراكاتنا إلى إدراكات حسية وإدراكات تأملية عقلية ورأى هيوم أن الأفكار ليست إلا صوراً باهتة متناهضة ضعيفة التأثير للانطباعات الحسية . ففكرتني عن الشيء الذي أمارى عبارة عن صورته الحسية التي انطبعت على حواسي ولكن بعد أن ضعف تأثيرها وأصبحت باهتة . ولو ظلت الصورة الحسية لهذا الشيء على قوتها وقت انطباعها على حواسي لما تحولت إلى « فكرة » .

وأرجع هيوم جميع الأعمال العقلية إلى ترابط الظواهر النفسية ترابطاً آلياً وتتابعها تتابعاً خاصاً . ورد هذا الترابط والتتابع إلى قانون الداعي Association وبه غسّر وجودى المبادئ الأولية التي ظن العقليون أنها فطرية وهيوم في هذا أيضاً وثيق الشبه بلوك .

ولكن شهرة هيوم جاءت عن طريق نقده لمبدأ العلية Causality ذلك أن

قال: (العلة سبب للمعلول والمعلول يتبع العلة أى تضاييف العلة والمعلول) يمثل -د العقليين النموذج الصحيح للضرورة العقلية . فهم يتصورون أن الأفكار متصلة بعدا . بالبعض الآخر اتصالا ضروريا لا يقبل أية مناقشة لأن هذه الضرورة ضرورة عقلية أولية وليست مستمدة من الواقع التجريبي . فجاء هيوم وتمشى مع نقطة بدئه الحسية فرفض أن يكون ثمت ضرورة عقلية أولية كما يدعى العقليون ، وقال إننا اسكى نفـ . الضرورة العقلية القائمة بين العلة والمعلول يجب أن نلجأ إلى التجربة الحسية لها تمثل المصدر اليقيني لكل أفكارنا . والتجربة الحسية تقدم لنا مجموعة من الأمثلة المشابهة المتكررة أي مجموعة من العادات التجريبية تجعلنا نتوقع ظهور شيء لما ظهر شيء آخر سابق عليه وكنا قد اعتقدنا أن نراه مقترنا بالشيء الأول . مثال ذلك سقوط المطر في الطبيعة لا يأتي إلا مقترنا برؤيتنا للبرق أو سماعنا للرعد . من طريق تكرار هذا الإقتران بين هذه الظواهر نستطيع أن نعمم حكمنا على المساربل فنقول عند رؤيتنا للبرق وإن المطر لا بد أنه سيسقط . وهذه الضرورة التي يتصف بها هذا الحكم ليست ضرورة أولية وإنما هي راجعة إلى العادة التجريبية التي تجمعنا نرى هذه الظواهر مقترنة بعضها ببعض الآخر . هل معنى هذا أن هيوم أرجع ضرورة اقتران العلة بالمعلول إلى التجربة الحسية ؟ كلا إنه قال إن هذا الاقتران لا يظهر أمامنا في التجربة الحسية ولكنه يرجع إلى قوة الميل إلى التوقع expectation التي لدى كل منا والتي تجعلنا نرجح عند رؤيتنا للبرق أن سقوط المطر سيتبع ذلك .

ومعنى ذلك أن هيوم رفض أن يفسر العلية تفسيراً عقليا أوليا كما يقول العقليون ورفض كذلك أن يفسرها بالالتجاء إلى التجربة الحسية (على الرغم من أن هذه التجربة الحسية تمثل الميدان الوحيد الذي تتعاقب فيه الظواهر الطبيعية) وإنما أرجعها إلى ظاهرة ذاتية أو نفسية هي قوة الميل إلى التوقع فالرابطة التي تربط العلة والمعلول قائمة في هذا الميل الذي نشعر به ويجعلنا نتوقع حدوث ظاهرة ، إذ تكرر مشاهدتنا لها مقرونة بظهور ظاهرة أخرى . واعتيادنا

رؤية الظاهرين متضادتين هو الذى تجعلنا نصبح على العلاقة القائمة بين الظاهرين صعبة الضرورة أو التلازم في الوقوع مع أن الامر ليس فيه ضرورة على الإطلاق وإنما هو مجرد احتمال Probability (أى احتمال وقوع ظاهرة إذا ما تم حدوث الظاهرة التي اعتدنا رؤيتها والظاهرة الأولى — والواو هنا واو الجمعية — أو التي اعتدنا رؤيتها سابقة على الظاهرة الأولى) .

ولكن هيوم يرى أن احتمال تعاقب ظواهر الطبيعة — على الرغم من أنه مجرد احتمال لا يرق أبداً إلى أن نصفه بالضرورة إلا أنه على كل حال يختلف عن الوهم والخيال ، لماذا ؟ هنا ويقدم لنا هيوم نظريته في الاعتقاد Belief فيقول إن الإنسان فيما يتعلق بظواهر الطبيعة لديه شبه اعتقاد باتساق ظواهرها وبسلسلتها . وهو يعتقد بأن الطبيعة قائمة أمامه هناك وبأن خياله لا يستطيع فهمها أوتي من براعة أن يعبر بها ، فصور الخيال شيء ، وظواهر الطبيعة شيء آخر . لأن الإنسان فيما يتعلق بصور الخيال غير تماماً ولا يشعر نحوها بأى اعتقاد في تسلسلها أو اتساقها . أما فيم يتعلق بظواهر الطبيعة فلا يشعر بهذه الحرية المطلقة العابثة وذلك لأن لديه اعتقاداً ما باتساق ظواهرها .

وهكذا فإن هيوم بعد أن أرجع العملية إلى ظاهرة نفسية وهي قوة الميل إلى التوقع — وهذا يمثل اتجاهاً مثالياً في التفكير — عاد فضبط هذه المثالية بشيء من الواقعية عن طريق نظريته في الاعتقاد وذلك ليعرف بين تعاقب صور الخيال وتعاقب ظواهر الطبيعة .

على كل حال فإن الذى يهمنا من هذا كله أن نقرر أن هيوم من أنصار المعرفة الحسية . وأنه احتكم إلى التجربة الحسية في نظراته إلى الأفكار على أنها مجرد صور باهتة للأثار الحسية ، واحتكم إليها كذلك في نظراته إلى ترابط هذه الأفكار عن طريق التداعى الآلى ، واحتكم إليها أيضاً في نظراته إلى قانون العملية الذى اعتاد العقليون أن يتخذونه نموذجاً للمعرفة العقلية وللضرورة التي تنسم بها ، واحتكم إليها أخيراً في نظريته في الاعتقاد .

ولإذا نظرنا بعد ذلك نظرة عامة إلى أصحاب المعرفة الحسية التجريبية من أمثال
 كوك وهيوم (ولستطيع أن نضيف إليهما كذلك فيلسوفاً آخر من بنى وطنهما ،
 وهو الفيلسوف الإنجليزي جورج باركلي G. Berkoley الذى سأتى ذكره فيما
 بعد) وجدنا أنهم تصوروا الظواهر العقلية على غرار الظواهر الطبيعية الحسية
 فالكتاب الرئيسى عليهم مثلاً هو : رسالة في الطبيعة البشرية ، Treatise on
 Human Nature وهذا العنوان واضح الدلالة على نظرة ميوم إلى الإنسان .
 فالإنسان طبيعة أو كالطبيعة والأفكار أو الصور العقلية شبيهة بالظواهر الطبيعية
 علينا أن نطبق في دراستها نفس المنهج التجريبي الذى تتبعه في دراسة الظواهر
 الطبيعية . وعلى الرغم من أن هذه النظرة تتسم بالطابع العلمى إلا أنها لا تصور لنا
 العقل أو الإنسان بوجه عام نظرة صحيحة . والفلاسفة الإنجليز في القرن ١٧ ،
 ١٨ عجزوا بوجه عام عن أن يتصوروا الإنسان تصوراً مستقلاً ، وكل ما فعلوه
 أنهم نقلوا ما شاهده من ظواهر عالم الحس إلى عالم العقل ومن هنا كان وصفهم
 لعالم العقل لا يمثل إلا عالم الحس وقد نقل من الخارج إلى الداخل . وهذا تصور
 ساذج للإنسان بوجه عام وللعقل أو الذات بصفة خاصة . ذلك لأن لعالم العقل
 كيانه الخاص وفاعليته الخاصة . ومن الخطأ الاعتقاد بأن العقل أو الإنسان بوجه
 عام ليس إلا مجرد صورة من عالم الحس . ومعنى ذلك أن تصور الإنسان على
 غرار الطبيعة تصور ساذج لأنه ليس هناك الرجل الساذج الذى يعجز عن
 تصور كيان مستقل لعالم الذات لأنه يقيد نفسه بالمحسوسات وينقل ملاحظاته لها
 على ما يجرى فى داخل عقله . أما الفيلسوف فله موقف آخر لأنه يتصور لعالم
 الذات قدرة خاصة به وفاعلية ذاتية ، وله مطلق الحرية بعد ذلك أن يخضع
 هذه الفاعلية الحرة لبعض القيود التى تأتى لها من العالم الواقعى المحسوس (كما
 يذهب الى ذلك الفلاسفة الواقعيون) . أما أن يتصوره على غرار عالم الحس أو
 على نمطه أو على أنه مجرد صورة منه نقلت من الخارج الى الداخل فليس هذا فى
 نظرنا الا سذاجة لا تتفق مع النظر الفلسفى .

والفلاسفة الحسيون قد أخطأوا كذلك في نظريتهم الى التجربة الحسية على أنها مسكونة فقط من تلك العناصر المتفرقة التي أطلقوا عليهم اسم الصور الحسية . فالتجربة الحسية لا تمتدنا فقط بتلك الصور الحسية المتفرقة بل بمجموعة من العلاقات أو الروابط التجريبية التي تصل بين هذه الصور وتصور لنا التجربة الحسية بصورة كلية متماسكة . وقد كان لويليم جيمس في « تجريبية الراضية » (أنظر ذلك فيما بعد عند الحديث عن الفعل البرهاني) فضل تزيينها الى ذلك ، فإن الصورة الكاملة للمذهب التجريبي الحسي لا تتحقق إلا إذا استبدلنا هذه التجربة ذات العناصر المتفرقة تجربة حسية أخرى تحتوي في داخلها ليس فقط على الصور الحسية بل الروابط أو العلاقات التي تقوم بين هذه الصور الحسية المتفرقة وتظهر لنا التجربة في صورة كلية ، باعتبار أنها أكثر كمالا من التجربة الحسية الأولى . وذلك لأنها ستصبح قادرة على تشكيل نفسها بنفسها ، بما تنطوي عليه من علاقات تنظمها . وتنبع من داخلها ، لا من العقل . ذلك العقل الذي تصوره الفلاسفة العقليون على أنه وجد ليشكل التجربة الحسية بما يفرضه عليها من صور وعلاقات وروابط عقلية .

(ج) الحدس intuition

رأى هنرى برجسون Henri Bergson (١٨٥٩ - ١٩٤١) أن الفلاسفة السابقين عليه اعتمدوا كل الاعتماد على العقل باعتباره الطريق الوحيد الموصول إلى المعرفة . وحتى الحسيين منهم لم يقدموا لنا ما يستطيع أن يستغنى به عن العقل . إنهم تصوروا العقل تصوراً خاصاً بأن جعلوه على نمط الحس وقاوا إن الظواهر والأفكار العقلية مرتبطة بعضها ببعض على نحو تجريبي ، ولكنهم لم يقدموا الوسيلة الجديدة للمعرفة . أما برجسون فقد رأى أن العقل عاجز تماماً عن تزويدنا بكل المعرفة لأنه إذا كان يستطيع أن يصول ويجول في ميدان المادة أو ميدان الحس الخارجى (وهو ميدان العلم) فإنه لا يستطيع ذلك في ميدان النفس أو ميدان الحس الباطنى (وهو ميدان الحياة) ، فالحس الباطنى له زمان خاص يختلف عن الزمان المادى المرتبط بالمكان ، والعقل لا يستطيع أن ينفذ إلى هذه المنطقة الخاصة بالحس أو الزمان الباطنى ولا يستطيع أن يخضعها لمقولاته ، فيجب إذا أن تبحث عن ملكة أخرى تستطيع وحدها أن تختص بالحس الباطنى وبالزمان الشعورى ، وهذه الملكة هى الحدس . والحدس عند برجسون ضرب من الإدراك المباشر . حياتنا الباطنية ولجج شعورنا الداخلى ، وهو وحده الذى يستطيع أن يفهم الحياة وينفذ إلى تيارها المتدفق ، الأمر الذى يعجز عنه العقل لأن العقل لا يستطيع أن يقوم بعمله إلا إذا حلل الكلى إلى أجزائه وقسم مجرى الحياة المتصل إلى قطع وأجزاء منفصلة . لكن الحياة لا تدرك إلا ككل ، وإدراكها على هذه الصورة من اختصاص الحدس وحده .

والحدس فى معناه الفلسفى يختلف تماماً عن الحدس فى اللغة عندما يستخدم ليكون مرادفاً للتخمين ، وهو تعبير قديم وقد استخدمه الفلاسفة العرب فى معناه

الفلسفى استخداماً صحيحاً . فالراى مثلاً يعرفه بأنه « سرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب » . ويضعه فى مقابل الفكر أو الاستدلال الذى ينتقل — على العكس من ذلك — من المبادئ إلى المطالب أو من المقدمات إلى النتائج فى خطوات تدريجية ، والمقصود بسرعة الانتقال من المبادئ إلى المطلب ، أنه انتقال بلا واسطة ، ولذلك يسمون القضايا الحدسية « مقدمات بلا واسطة » أو غير ذات وسط .

وهناك أنواع كثيرة من الحدس ، لكننا نتفق جميعاً فى أنها ضرب من المعرفة أو الإدراك المباشر . فهناك مثلاً الحدس الصوفى وهو نوع من الشفافية التى يحصل عليها السالكون من رجال التصوف ويعتقدون أنها توصلهم إلى الحقيقة عن طريق ما يسمونه بالإشراق أو الفيض . وهناك الحدس الرياضى الذى تحدث عنه ديكارت وعلماء الرياضيات ويقصدون به الرؤية العقلية المباشرة للحائن الرياضية التى بلغت من الوضوح واليقين ما يزول معها كل شك فى يقينها .

ولكن الحدس عند برجسون يختلف عن كل هذه الحدسيات فى نقطة البدء التى بدأ منها وفى الميدان الذى أراد برجسون أن يكون الحدس إدراكاً له ، فبرجسون قد قدم لنا الحدس باعتباره الملمس الخاصة بإدراك « الزمان الباطنى » أو « الزمان الشعورى » أو مجرى حياتنا الباطنية ، حقاً . إن برجسون قد وسع بعد ذلك الميدان الخاص بالحدس ، فلم يعد يدل عنده فقط على إدراكنا المباشر لمجرى حياتنا الباطنية ، بل أصبح إدراكاً للحياة بأسرها ، الباطنية والخارجية على السواء . ولكن بوسعنا أن نقول إن نقطة البدء التى بدأ منها برجسون فلسفته قد أثرت فى طريقة إدراكه للحياة الخارجية بحيث أصبح يراها على غرار الزمان الباطنى باعتبارها صورة منه . . .

وأياً ما كان الأمر ، فإن برجسون هو فيلسوف الزمان : فهو قد لاحظ اهتمام الفلاسفة بالمسكان وبالأشياء التى تحتله . والذين اهتموا منهم بالزمان

لم يفهموا منه إلا هذا الزمان المسكقي أو الزمان المرتبط بالمسكان ، ذلك الزمان الآلى الذى نستطيع قياسه بالمشاعة مثلاً ، والذى نستطيع أن نعيد مجزاه ، ونسير بقلبه طويلاً على بدءه ، ونقلب اتجاهه (على نحو ما نقلب الجوزب مثلاً ظهر البطن) أما هو ، فقد اتخذ نقطة بدئه من زمان آخر هو الزمان الباطنى : وهو ما يطلق عليه اسم زمان الديمومة *La durée* . وأهم ما يصف به هذا الزمان :

١ — أنه زمان لا يخضع للقياس الذى يخضع له الزمان الآلى .
٢ — أنه زمان تتجدد لحظاته دائماً ، وتتعاقب الوحدة منها تلو الأخرى فى جدة مسمرة غير قابلة للإعادة *irreversible* على عكس الزمان الآلى الذى نستطيع أن نعيد مجزاه .

٣ — أنه زمان لأصله له بالمسكان لأنه خاص بمجرى الحياة الشعورية أو « المعطيات المباشرة للشعور » وهذا هو عنوان الرسالة التى تقدم بها برجنسون للدكتوراة وهى « رسالة فى المعطيات المباشرة للشعور *Essai sur les données immédiates de la conscience* » لكن برجنسون قد أخذ بعد ذلك — فى كتابه « التطور الخالق » *L'Evolution créatrice* — ، فى فهم زمان الديمومة ، فأصبحت الديمومة تدل على ماهية الأشياء جميعها وأصبح لكل شئ ديمومته أى حياته .

٤ — أنه زمان لا يخضع لحظاته للدمية *La Simultanéité* وهذا بعكس الزمان الآلى الذى تبدو لنا لحظاته فى تآن ومعية (دخول قاعة المحاضرات ثم فى نفس الوقت الذى دق فيه الجرس — أى دخلت قاعة المحاضرات ودق الجرس — والواو هنا واو المية) .

وقد أراد برجنسون باهتمامه بزمان الديمومة على هذا النحو ، وبشبهه لصفاته الخاصة أن يبين لنا أن العقل لا يصلح لأدراكه وأن الحدس هو الذى يستطيع وحده أن يصلنا به . وقد أدى به هذا إلى أن يوجه عدة اعتراضات إلى العقل والمعرفة العقلية . ولستطيع أن تلخص هذه الاعتراضات فيما يلى :

١ - المعرفة العقلية لا تستطيع أن تلمس الشيء موضوع المعرفة إلا لمساً سطحياً وتناولاً من الخارج فقط . إنها تدور حوله ، وليسكنها لا تستطيع مطلقاً أن تنفذ إلى باطنه إنما تستطيع أن تحلله وتكون عنه تصوراً عقلياً بارداً ، وليكنها لا يستطيع أن تصل إلى حياة هذا الشيء .

٢ - المعرفة العقلية معرفة نسبية أى أنها لا تبدأ وتتم إلا من وجهة نظرى أنا وتبعاً لاتباعى العقلى . ومعنى ذلك أن المعرفة العقلية عاجزة عن أن تصل إلى ما عليه الشيء فى الواقع أو أن تنفذ إلى طبيعته النابضة بالحياة وتميش فيها .

٣ - المعرفة العقلية معرفة مجردة كمية للشيء . أعنى أنها تريد أن تكون عامة ، ومن أجل ذلك فشكل ما تستطيع أن تصل إليه هو رسم تخيلى مجرد للشيء موضوع المعرفة . وهذا الرسم التخيلى مقطوع *decoupe* من محيطه الذى يتحقق فيه ، ولا يمثل إلا رمز الشيء فى حالته الكمية .

٤ - المعرفة العقلية معرفة ميتة استاتيكية لا يستطيع أن تنقل إلينا إلا حالة واحدة للشيء . وهى حالته الثابتة غير المتحركة فهى إذن تجمد حركة الأشياء لأنها وقف على أدراك الساكن أو غير المتحرك *l'immobile* .

٥ - المعرفة العقلية تلجأ إلى تحليل الشيء موضوع المعرفة إلى أجزاء ثم تقوم بتركيب الأجزاء التى حللتها ، وليكن الشكل التركيبى الذى سنحصل عليه بعد عمليات التحليل والتركيب سيكون مختلفاً تام الاختلاف عن الشكل الملىء بالحياة والذى يمثل حالة الشيء قبل أن يقطعه العقل قطعاً قطعاً ويحلله تحليلاً إلى أجزاء تشرىحية .

هذه المعرفة العقلية الإستاتيكية الجامدة الميتة النسبية السطحية التحليلية هى معرفة العلماء لأن القوانين العلمية تنصف بهذا كله . وفى مقابل هذه المعرفة العقلية العلمية يوجد الحدس وهو ضرب من التجربة المباشرة مع الأشياء ينقل إلينا الحياة الكلية للشيء دون التجاء إلى تحليل أو تفنيت بل يجعلنا نعيش فى جو

من التعاطف *sympathie* مع الشيء موضوع المعرفة فالحدس إذن معرفة تفوق المعرفة العقلية وتسمو عليها ، وهو خاص بالمعرفة الفلسفية .

وبرجسون مصيب في تنبيه أذهان الفلاسفة إلى هذه الطريقة الجديدة من طرق المعرفة . لأن العقل لا يستطيع أن يقوم بكل شيء ولأن هناك ميادين كثيرة يفسدها العقل بتدخله فيها أو ببساطة أصبح يفسد حيويتها وتحركتها . فيأتي الحدس ويقوم بما يميز هذه العقل . وكثيراً ما قيل إن برجسون قد استبدل الحدس بالعقل أي أنه ألغى وجود العقل لإلغاء تماماً . ولكن هذا غير صحيح إذ أنه لا توجد فلسفة تجعل من مهمتها إلغاء العقل وبرجسون يصرح بأن الحدس يضرب من ضرب التفكير ، (من كتاب برجسون ، التفكير والمتحرك ، طبعة ١٩٥٠ ، ص ٩٥) ، وهو يرى أن الحدس يكمل عمل العقل ولا يكتفي بالعلمانية ، إن الحدس البرجسوني لا يدخل في باب العاطفة وإنما هو عملية ذهنية تدرك الأشياء إداركاً مباشراً وتقدم لنا بخصوصها معرفة مطلقة ، تختلف عن تلك المعرفة النسبية التي يعطيها لنا العلم وتنقلها لنا في حركتها وتغيرها وصيرورتها *le devenir* (أي انتقالها من حال إلى حال . كانت كذا فصارت كذا) . إذن هذا النقد الذي كثيراً ما وجه إلى برجسون من أنه استبدل الحدس بالعقل نقد غير منصف .

لكننا نستطيع أن نلاحظ على فلسفة برجسون بوجه عام أنها بالغت في الاهتمام بالزمان الشعوري أو الزمان السيكلوجي أو زمان الديمومة باعتبار أنه وحده هو الزمان الحقيقي . وكانت النتيجة لهذا الاهتمام أن استبدل برجسون بالواقع حقلاً جديداً هو حقل الزمان السيكلوجي وقال عنه إنه يمثل الواقع عنده . إن برجسون قد عاب على الفلاسفة أنهم أهملوا الزمان الشعوري وأهملوا المكان الزماني ، ولكننا نستطيع أن نقول كذلك إن برجسون قد أهمل المكان والزمان المكاني مع أن هذا المكان وذلك الزمان يمثلان ما يعرف عند كل الناس بالواقع .

(د) الفعل البرجماتي

عند حديثنا عن الجدس البرجماتي لم نقل بالمعرفة الهندسية ، لأن الجدس كان ثورة على نظرية المعرفة وعلى المعرفة العقلية التي تؤسس عليها .
ولم يكن برجماتيون والهندسيون هم وحدهم الذين شنوا على العقل هذه الثورة ، فقد صاحبت هذه الثورة ثورة أخرى آتية من مدرسة أخرى من المدارس الفلسفية هي المدرسة البرجماتية أو مدرسة الفعل أو السلوك . ونلاحظ أننا لم نقل هنا — تماماً كما فعلنا فيما يتعلق بالجدس — بالمعرفة البرجماتية ، لأن البرجماتية كانت هي الأخرى ثورة على نظرية المعرفة إذ أن الطريق الموصل إلى المعرفة عندها ليس العقل وإنما هو السلوك أو الفعل .

في عام ١٨٧٨ نشر تشارلس بيرس Charles Peirce بحثاً بعنوان « كيف نجعل أفكارنا واضحة » How-to make our ideas clear . قال بنية إننا لا نعرف على وجه التحديق ماهي التفكير بما في حد ذاتها أي أن التفكير تتأعن التفكير بام غامضة ، ولكن هذا الغموض يزول إذا وجهنا نظرنا إلى ما تؤديه لنا التفكير بام أو إلى ما تحققه من أغراض عملية ، وكذلك فيما يتعلق بفكرة النقل فنحن لا ندرى عن ماهية النقل نفسها شيئاً وكل ما نعلمه حين نقول إن جسم ما ثقيل إنه يسقط على الأرض في حالة عدم وجود قوة مضادة تمنعه من السقوط . المهم أن معنى النقل يتحدد بالنظر إلى آثاره التي نلمسها في تجربتنا اليومية ، والأمر على هذا النحو فيما يتعلق بمعظم الأفكار ، ففكرة هذا الجرس معناه أن المحاضرة قد انتهت ، فسمعنا له أو أثره الخفى قد نسي وانجده ذهننا فقط إلى ما يترتب عليه من آثار عملية ، ومن هنا فقد عرف بيرس الفكرة بأنها « مجال الفعل » plan of action وكانت هذه المحاولة التي قام بها تشارلس بيرس ليوضح معنى الفكرة بالنظر إلى

آثارها أو نتائجها العملية المترتبة عليها بمثابة الخطوة الأولى أو الأساس في إرساء قواعد المذهب البرجماتي للعمل .

وجاء بعده ولیم جیمس (١٨٤٢ — ١٩١٠) ليوّسع من معنى « النتائج المترتبة على الفعل والسلوك » وقيل أنها تشمل النتائج أو الآثار المباشرة وغير المباشرة على السواء ، فو يقول في كتابه « البرجماتية » ، إذا أردنا أن نحصل على فكرة واضحة لموضوع ما ، فليس علينا إلا أن ننظر إلى الآثار العملية التي يظن أنه قادر على أن يؤدي إليها والنتائج التي نتظرها منه ورد الفعل الضار الذي قد يتجم عنه ، والذي يجب أن تتخذ الخطة بإرائه ، وإذا كانت الصورة العقلية التي لدينا عن هذا الموضوع ليست حقا صورة جوفاء فإنها تستحل في نهاية الأمر إلى مجموعة هذه الآثار العملية التي نتوقعها منه ، سواء منها الآثار القريبة المباشرة أو البعيدة . (صفحة ٥٧ — ٥٨) .

ذهب ولیم جیمس إلى أن الحقيقة ليست إلا ما يقودنا إلى النجاح في الحياة ، والمعتقدات الصحيحة هي وحدها التي تقضى بنا إلى تحقيق أغراضنا العملية ، وذلك لأن الحق لا يوجد أبداً منفصلاً عن الفعل أو السلوك ، بل هو نفسه ليس إلا صورة من صور الفعل أو العمل الناجح ، فنحن لانفكر في الخلاء وإعنافبكر لنعيش ، وعلى ذلك فإن أفسكارنا ومعتقداتنا ليست إلا وسائل لتحقيق أغراضنا في الحياة فالمقل كله في خدمة الحياة أو السلوك العملي ، وليس ثمة حقيقة مطلقة بل هناك مجموعة متشككة من الحقائق التي ترتبط بمنافع كل فرد منا في حياته ، ولا وجود لفكرة حقيقية في ذاتها لأن الفكرة تصبح حقيقة عن طريق آثارها . ، ومعنى ذلك أن الحقيقة تقبل على الفكرة وليست باطنة فيها : الحقيقة ليست إلا حادما يقبل على الفكرة ، (ولیم جیمس : البرجماتية ، صفحة ١٨٥) . وصحة المعتقد أو الفكرة ليست راجعة إلى حقيقة باطنة في المعتقد بل ما يترجمه المعتقد من أثر عمل أو سلوك *A belief is true when it works* وهذا ما يعبر عنه بقيمته المنصرفة فوراً *its cash value* .

ومن أجل ذلك يهاجم ولیم جیمس صورتنا الذهنية عن الأشياء ويقول إن هذه

الصورة مما بلغت من الوضوح فإنها لا يمكن أن تعدو الأشياء نفسها : فالبار العقلية لا يمكن أن توجد خشباً واقعياً والماء العقلي عاجز عن أن يطفىء ناراً حتى ولو كانت هذه النار عقلية — اللهم إلا إذا قلنا تجاوزاً — إنها تستطيع لإطفاء هذه النار العقلية . . . وعلى العكس من ذلك فإننا إذا كنا بإزاء أشياء أو أجسام واقعية ، فإننا نستطيع دائماً أن نحقق نتائجها الوظيفية وعلى ذلك فإن التجربة الواقعية مختلفة تماماً عن التجربة العقلية ، (وليم جيمس : مقالات في التجريبية الراسخة أو الأصلية . Essays in Radical Empiricism الفقرة ٦) وينتج عن هذه التفرقة الأساسية بين الصور العقلية للأشياء والأشياء نفسها نتيجة هامة ونهى أن العلاقات والروابط بين الأشياء ليست صادرة عن العمل أى أن العقل ليس هو المنوط بوضع هذه الروابط بين الأشياء لأن هذه الروابط قائمة في الطبيعة بين الأشياء نفسها فليس العقل إذن مصدر الروابط ، بل التجربة أو التجربة العملية بنوع خاص .

ومن كل ما تقدم نستطيع أن نتبين أن البرجماتية قد قامت لمهاجمة المذهب العقلي بوجه خاص . فإذا كان المذهب العقلي يأخذ على عاتقه البحث عن ماهيات الأشياء ، فإن البرجماتية ترى أن هذه الماهيات العقلية لا وجود لها ، بل الموجود هو الآثار السلوكية التي تحقق فيها الفكرة . وإذا كان العقليون يرون أن الحقيقة باطنة في الأشياء فإن البرجمائين يقولون إن الحقيقة تقبل على الأشياء من الخارج أى من دنيا الفعل والسلوك وإذا كان العقليون يعتقدون أن الصور العقلية للأشياء أهم في الدلالة على هذه الأشياء من آثارها الحسية ، فإن البرجمائين يخالفونهم ويرون أنه لا شيء يعدل الآثار الحسية ، وإذا كان بعض العقليين (كانت مثلاً) قد رأى أن الوظيفة الرئيسية للعقل قائمة في أن ينشر على الأشياء مجموعة من العلاقات . فإن البرجمائين يذهبون إلى أن العلاقات توجد بين الأشياء في الطبيعة .

وفي كل هذه المآخذ التي وجهها البرجمائيون إلى العقليين نراهم على اتفاق تام

مع الفلاسفة الحسينيين. إلا أنهم قد فهموا التجربة الحسية فهمًا أكثر غناءً وتنوعاً مما عند الحسينيين. فالحسيون لا يفهمون من التجربة الحسية إلا دائرة الآثار الحسية أما البرجماتيون فيذهبون إلى أن التجربة الحسية تشتمل على دائرتين. دائرة الآثار الحسية، ودائرة الأفعال أو السلوك. وكلاهما يقع في الخارج، وله صبغة حسية، بل إن البرجماتيين قد فهموا دائرة الآثار الحسية لا باعتبار أنها تشتمل فقط على مجموعة الآثار الحسية المتفرقة كما فعل الحسيون، بل باعتبار أنها تحتوي إلى بجانب هذه الآثار على مجموعة العلاقات التجريبية التي تقوم بين الأشياء.

وقدم جوم ديوي John Dewey (١٧٦٥ - ١٩٥٢). صورة جديدة للبرجماتية عرفت باسم مذهب الدرائع instrume talism وكان ديوي متأثراً في منظم ما كتب بفلسفة دارون في التطور، وقد ألف عام ١٩١٠ كتاباً اسمه «تأثير دارون في الفلسفة».

يرى ديوي أن حياة الإنسان ليست في جوهرها إلا عاولة متصلة من بجانبه ليشتمل التوافق Adjustement مع البيئة المحيطة به والإنسان - أو الكائن الحي - بوجه عام - الذي لا يستطيع إيجاد وسائل أو ذرائع يحقق بها توافقه مع بيئته مضره حتماً إلى الموت. أما الإنكار فليست إلا هذه الوسائل أو الدرائع التي يتلصق بها الإنسان في حياته لتحقيق هذا التوافق. ونحن لا نستطيع أن نتحدث عن وجود «تجربة» إلا إذا تحقق هذا التوافق بين الدرائع وبين البيئة المحيطة أما إذا فشل الكائن الحي في الاهتمام إلى هذه الدرائع فلا وجود للتجربة. وهكذا فإن التجربة التي نلتقي بها عند ديوي مخالفة تماماً لتلك «التجربة المعقولة» عند كائت كما شرحناها سابقاً. والإحكام العقلية كما يفهمها ديوي ليست هي هذه الأحكام التي اعتاد المناطقة أن يقدموها لنا ويربطون فيها بين موضوع عقلي ومحمول عقلي لا وجود لهما في الواقع بل هي الأحكام التي تنبع من الواقع ويكون موضوعها ومحمولها مثبطين عن «توقف» تجريبي معين. وما أشبه الفيلسوف

الذى يصدر أحكاما واقعية من هذا القليل بالقاضى الذى لا يصدر حكمه إلا بعد أن يكون قد اطلع على معاينة النيابة ، واستمع إلى أقوال الشهود ، وعاش جو الجريمة التى يحكم فيها فيجىء حكمه الذى يصدره فيما بعد معبرا عن الوقائع التى يحكم فيها . وإذا كانت الرابطة فى الأحكام المنطقية التقليدية لا تعبر إلا عن صلة فكرية بين الموضوع والمحول العقليين فإن الرابطة عند ديوى تؤدي وظيفة وإقامة من حيث أنها فعل إسناد ، تقوم فيها بإسناد محمول على موضوع فى الواقع التجريبي وعن طريق فعل أو سلوك عملي . الأحكام العقلية التقليدية تعبر فى نظري ديوى عن مجرد أحكام انتقالية أو عن مجرد مرحلة نظرية من مراحل التحقيق البرهاني أو الذرائعى . وهى لا تصبح أحكاما بمعنى الكلمة إلا إذا انتقلت إلى المرحلة العقلية التى يصبح فيها الموضوع والمحمول كائنات وجودية تعيش فى المكان والزمان الواقعيين .

والإنسان يسمى بطبيعته إلى تغيير المحيط الذى يعيش فيه وبالتالي إلى البحث عن ذرائع أو وسائل جديدة لتحقيق التكيف أو التوافق مع بيئته ويحسب أن لا نفهم البيئة هنا بمعناها الطبيعي فقط ، بل بمعناها الاجتماعى كذلك ، وهى ذلك فإن التوافق الذى يهدف إليه الإنسان فى حياته المتصلة توافق طبيعى واجتماعى معا . والحكم الحقيقى ليس هو فقط الذى يحقق التوافق مع البيئة الطبيعية بل هو الذى يتوافق مع أحكام الآخرين أو معتقدات الآخرين ، وهذا يؤدى إلى الانتقال من البرهانية الفردية إلى البرهانية الاجتماعية التى تمثل عند ديوى نموذج الديمقراطية الحقة .

وهكذا ربط المذهب البرهاني الحقيقة بالفعل أو الملوك العملى .

ولكن بالرغم من الاتهام الواقعى الذى سارت فيه البرهانية إلا أننا نستطيع مع ذلك أن نوجه إلى البرهانية بوجه عام مأخذ كثيرة سنقتصر هنا على ذكر أحدها فقط .

فالبرهانية لا تقدم لنا بحثا إيجابيا عن الحقيقة لأنها فى صميمها ليست إلا منهجا

لاكتشاف الخطأ والأفكار الخاطئة (وهي الأفكار التي ليست لها آثار عملية) ، ومعنى ذلك أنها بحث سلبي عن الحقيقة وليست بحثاً إيجابياً . وذلك لأنه ابتداء من المقدمة القائلة بأن كل القضايا الصحيحة أو الحقيقية لها آثار عملية ، يريد المذهب البرهاني أن يستنتج أو يستنبط هذه القضية الأخرى ، وإن كل القضايا التي لها آثار عملية قضايا حقيقية أو صحيحة ، وهذا قلب للقضية ينظر إليه الماطقة والفلاسفة على أنه قلب غير مشروع وذلك لأننا إذا قلنا إن كل الغربان طيور سوداء لا يسوغ لنا هذا القول أن نحكم بأن كل الطيور السوداء غربان ، وإنما كل ما نستطيع أن نستنتجه من القضية الأولى هو أن الطير الذي ليس له لون أسود لا يمكن أن يكون غرباً ، وهذا يجعلنا نستبعد الطيور غير السوداء من دائرة الغربان . والاستبعاد منهج سلبي للكشف عن الحقيقة ، وليس إيجابياً بحال من الأحوال ، وهذا ما يحدث تماماً بالنسبة للقضية وكل القضايا الحقيقية أو الصحيحة لها آثار عملية ، فكل ما نستطيع أن نستنتج من هذه القضية أن القضية التي ليست لها آثار عملية لا يمكن أن تكون صحيحة أو حقيقية أي أنها قضية خاطئة . وهذا يجعلنا نستبعد من دائرة القضايا الصحيحة القضايا التي ليست لها آثار عملية . والاستبعاد منهج سلبي في الكشف عن الحقيقة ، وليس إيجابياً . لأنه يرشدنا فقط إلى الخطأ ولكنه لا يقودنا إلى الحقيقة ، إنه يكفي بأن يقول لنا إن هذه القضية غير صحيحة أو خاطئة لأنه لا يوجد لها آثار عملية ، ولكنه لا يستتبع أن يحكم بصدق القضية اعتماداً فقط على أن لها آثار عملية .

وفضلاً عن ذلك فإن معيار الحقيقة لا يمكن أن نحصره فقط في الميدان الضيق المحدود الذي يتضمنه البرهاني ، وهو الآثار العملية للفكرة ، ، فصدق القضايا العلمية والأخلاقية مثلاً ليس محصوراً فيما ترجمه هذه القضايا من آثار عملية في دنيا الواقع والعمل الناجح ، فقد آمنت الانسانية على مر العصور بمفومات ، أخلاقية كثيرة ولكنها — على الرغم من إيمانها المطلق بها — لم تحاول أن تبحث صحتها من آثار عملية ، وقد ربط وايم جيمس بين صدق الحقيقة وبين نتائجها

العملية المباشرة وغير المباشرة أيضا، وذلك لكي يوسّع من ميدان الفكرة أو الحقيقة البرجماتية بحيث أنه لو كانت لدينا فكرة أو حقيقة لها نتائج عملية غير مباشرة فقط ولكن ليس لها نتائج مباشرة فيصعب علينا أن نستبعداها .

وهذه مغالاة لا نستطيع أن نوافق عليها ، فالإنسانية تؤمن بأفكار كثيرة لها نتائج غير مباشرة فقط في حياة الإنسان ، ولكنها لا تستطيع أن تؤدي إلى نتائج مباشرة . ومع ذلك فستظل تقيم لها وزنا وتولي لها الاحترام الواجب . ثم إننا نتساءل أخيراً هل الواقع الفلسفي هو مجرد الواقع العملي المؤدى إلى خدمة الانسان في حياته العملية — كما يدعى البرجماتي — أم أنه أرحب من ذلك وأكثر شمولاً ؟ إننا لو سلمنا بهذا لأصبحت الفلسفة كلها جرياً وراء تحقيق النفع العملي ولأصبح البحث عن الحقيقة بحثاً ثانوياً بالقياس إلى البحث عن النفع العملي ، وقد يؤدي هذا إلى هدم الفلسفة نفسها باعتبارها بحثاً إيجابياً عن الحقيقة .

(هـ) التجربة الوجودية

الحدس ، الفعل البرهاني ، التجربة الوجودية كلها طرق قدمها الفلاسفة للثورة على المعرفة العقلية .

وقبل أن نعرض لشرح التجربة الوجودية يحسن بنا أولاً أن نحدد ما نقصده من كلمة "تجربة" هنا . فواضح أن التجربة هنا ليست تلك التجربة التي يجريها العالم في معمله experiment والتجربة هنا ليست كذلك "التجربة المعقولة" ، التي يقوم بها فيلسوف عقل كسكانت مثلاً ينشر مجموعة من الإطارات والصيغ العقلية على الأشياء ليلقيها فيها لافاً . والتجربة هنا أيضاً ليست هي ، التجربة البرهانية ، التي تقاس فيها صحة الفكرة بما لها من آثار عملية ناجحة فقط . فما هي إذن هذه التجربة ؟ إنها التجربة الحية التي يتفاعل فيها الإنسان تفاعلاً مباشراً مع محيطه الذي يعيش فيه عن طريق "مواقف" Situations محدودة . والإنسان يعيش هذه المواقف أو يحياها بكل وجوده أو كيانه البشري ، أو ليس بعقله فقط كما كان يدعى العقليون وأصحاب نظرية المعرفة . والفلاسفة الوجودية هي تلك الفلسفات التي كان لها فضل الاهتمام بالإنسان اهتماماً مباشراً ، أي بحقيقته الواقعية وتجربته الحية فهي لا تريد أن تبدأ مثلاً - كما فعل ديكارت - من الفكر لتصل إلى الوجود وإنما تبدأ من الحقيقة الكلية الواقعية التي لا تتجزأ ، ألا وهي وجود الإنسان في العالم *L'être dans le monde* . فوجود الإنسان في العالم حقيقة واقعية لا نحتاج لكي نصل إليها أن نبدأ من نقط ملتوية بعيدة عنها ، مثل : المعرفة ، الذات ، العقل ، الماهية .

نستطيع أن نقول إذن إن الفلسفات الوجودية كان لها فضل الاهتمام بالإنسان اهتماماً مباشراً ، أي بكيانه البشري الواقعي الموجود في العالم وتجربته الحية التي

تجعله يعيش وجوده ومواقفه ، ومن تهتم بالوجود البشري وبالتجربة الحية باعتبارها الوسيلة المثلى التي يعرف الإنسان العالم عن طريقها .

والوجوديون ليسوا وحدهم الذين اهتموا بالإنسان . فقد اهتم به كثير من الفلاسفة قبلهم ، اهتم به سقراط الذي أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض واتجه بها من البحث في الطبيعة إلى البحث في الإنسان ، واهتم به بسكال الذي قاوم الاتجاه العقلي عند ديكارت ووجه نظره إلى الإنسان من حيث أنه كائن موجود في العالم بعواطفه وقلبه وانفعالاته لا بعلمه ومعرفته ، قائلا كلمته المشهورة : *Le cœur a des raisons que la raison ne comprend pas* . واهتم بالإنسان كذلك كثير من المتأوفين المسلمين والمسيحيين الذي رأوا فيه أبعد تجليات الذات الإلهية وأكثرها تحميها لها .

ومع ذلك فمن الخير أن نقصر الحركة الوجودية على الفلاسفة الذين اقترنت هذه الحركة باسمهم . وهم : كيركجورد Kierkegaard (١٧١٣ - ١٧٥٥) ذلك الفيلسوف الدانماركي المتوحد ، الذي اتخذ من تجربته الشخصية مع خطيئته ريجين وفسخه الخطية بمد ذلك أساسا لفلسفته الفردية الانعزالية التشاؤمية ، وإذا تكلمنا عن كيركجورد فلا بد أن نذكر كارل ياسبرز Karl Jaspers (١٨٨٩) ، وهما الفيلسوفان الألمانيان المعاصران اللذان قرأ كيركجورد وأعجبا به وأضافا إلى تفكيره عناصر جديدة جعلت فلسفته تتخذ طابعا عاما خرجت بها من المعنى الضيق للوجود الداعي Existence إلى علم الوجود العام Ontologie وبالإضافة إلى هؤلاء الفلاسفة الثلاثة هناك أصحاب مدرسة باريس الوجودية وهم : جان بول سارتر Jean paul Sartre (١٩٠٥) وميرلو بونتي M. Merleau-Ponty (١٩٠٨ - ١٩٦١) وغيرهما وهم الممثلون الحاليون للوجودية الإلحادية في فرنسا ، وأخيراً فإن هناك ممثلاً معاصراً للوجودية المسيحية في فرنسا ، هو جبريل مارسيل

Cabriel Marcel وعلى الرغم من الخلافات الكبيرة التي تفرق بين هؤلاء الفلاسفة بعضهم وبعض بحيث أن بعضهم لا يسمونهم وجوديون، بل وفلاسفة الوجود، فحسب مثل كبير كجورد وياسبرز وجبريل مارسل وبذلك يكون لفظة الوجودي أو غيلاسوف وجودي قاصرة على أصحاب مدرسة باريس الوجودية التي يترجمها سارتر وميرلوبوفتي، وعلى الرغم من أن بعض هؤلاء الفلاسفة مثل هيدجر لا يريد أن يكون وجوديا يبحث في الوجود الذاتي الخاص Existence وإنما يفضل أن يبحث في الوجود العام L'être وعلى الرغم من الخلافات الشديدة التي قامت أخيرا بين الوجوديين أنفسهم وأدت إلى الخصومة بين سارتر وميرلوبوفتي على الرغم من كل هذا فإننا نستطيع أن نتحدث عن هؤلاء الفلاسفة جميعهم باعتبار أنهم ينتهون إلى اتجاه واحد في الفلسفة.

واهتم به وما زال يهتم به أدباء كثيرون ممن فضلوا أن يتفاعلوا مع الوجود والحياة بتجربتهم الحية لا بمقاليهم وتذكيرهم. وعبروا عن تجاربهم الحية في مذكرات أو يوميات بعدوا فيها عن التفكير المنطقي الشارح، بل ولم يستطيع أن يضيف إلى زمرة الوجوديين أناسا كثيرين آثروا أن يسلموا بالوجود يقبلهم وعواطفهم وتجاربهم الحية وذلك عن ميل طبيعي فيهم. وي هؤلاء هم الذين قصدهم كبير كجورد حين قال: «إن هناك أناسا كثيرين عاشوا وماتوا ولم ينظروا أنهم وجوديون».

الفلسفة الوجودية ثورة على النظرية الميتافيزيقية، ورد فعل ضد الأهمية التي أضفتها عليها الفلسفات العقلية. فإذا كان ديكارت قد قال: «أنا أفكر فأنا إذن موجود»، ليعلى بذلك من قيمة التفكير العقلي، وليقرر أن العقل هو الوسيلة المثلى لمعرفة الوجود فإن كبير كجورد يدعاه عليه قائلا: «كلما ازدادت قيمة التفكير أقل وجودي، أو: أنا أفكر، فأنا لست موجودا»، وأذلك ليعقل من قيمة العقل كوسيلة لمعرفة الوجود، ويأمل في الوقت نفسه من قبل التجربة الوجودية الحية.

ولإذا كان الفلاسفة العقليون يبدأون فلسفاتهم من العقل باعتبار أنه هو الذى يمثل الإنسان : السكائن العاقل ، أو الحيوان الناطق ، كما عرفه أرسطو ، فإن الوجوديين وفلاسفة الوجود يبدأون فلسفاتهم من الوجود الإنسانى كله ، باعتبار أنه حقيقة واقعية كلية لا تتجزأ ، ويجعلون محور تفكيرهم منصباً على وجود الإنسان فى العالم والتحامه معه التاماً مباشراً وهذا هو ما يقصدونه حين يتحدثون عن الوجود البشرى فى العالم *L'être dans le monde* . وإذا كان العقليون قد بدأوا بأن وضعوا السكوجيتو فى مقابل الواقع ، أو الذات العاقلة فى مقابلة الموضوع أو الأنا فى مقابل العالم ، ومن ثم تعذر عليهم بعد ذلك أن يصلوا بينهما، فإن أصحاب الفلسفات الوجودية آثروا أن يتفادوا هذا الفصل المصطنع وبدأوا من الوجود البشرى فى العالم ، لكيلا يتعبوا أنفسهم بعد ذلك فى إيجاد الصلات بين العقل والواقع : وإذا كان العقليون يتحدثون عن العقل الإنسانى باعتبار أنه يمثل جميع البشر على السواء ، وذلك لاعتقادهم الرئيسى بأن البشر جميعهم يكوّنون نسخة واحدة فإن الوجوديين لا يؤمنون بهذا ، بل يعتقدون على العكس من ذلك أن كل فرد أو كل كائن بشرى يكوّن فى حد ذاته قلعة من الفردانية خاصة به وحده ، ولذلك فإن الوجوديين يعتقدون أن كلا منا له عالمه الخاص ، وله تجاربه الخاصة التى يحياها بنفسه ولا يستطيع غيره من الناس أن يجتازها كما يجتازها هو ، ويمانيها كمعاداته لها ، ويعبر عنها كما يعبر هو عنها، ومن أجل هذا السبب نفسه حرص الوجوديون فى مسرحياتهم التى قدموها لنا (ويجب أن نلاحظ أن الوجودية قد لجأت للتعبير عن آرائها الفلسفية إلى الأدب الروائى وإلى التمثيليات المسرحية ، لأنها أكثر صدقاً فى ترجمة الحياة الوجودية المضطربة من الكتابة على طريقة التأليف المنهجى المرتب التى ألفناها فى الكتب الفلسفية المذهبية) على أن يعطوا أبطالهم صوراً مختلفة متناقضة ، ليفهمونا أن البشر ليسوا نسخة واحدة كما كان يظن العقليون ، وهكذا فإن الفيلسوف الوجودى يلجأ إلى فردانيته التى تظهر له خلال عالمه الخاص وينعكف على ذاته فيجتز تجربته الحية

بينه وبين نفسه ، ويترك نفسه على سجيته بين أمواج عاطفته المتأججة وصيرورة ذاته المتجددة ، ولذلك فإن التفكير الوجودى تفكير فيه توتر ، وفيه حرارة ، وفيه مد وجذر ، وذلك كله فى مقابل التفكير العقلى الواضح السهل الذى يسير فى مستوى واحد ، وبلغ من سهولته أن أصبح ضحلا ، وبدا عاجزا عن الوصول إلى هذه التجارب المختلفة المضطربة التى توجد فى منطقة تحت منطقة التصورات العقلية الباردة .

والانسان فى نظر الفلاسفة الوجودية كائن ممزق ، يمزقه التوتر الباطنى على نحو شديد بحيث يختلف فيه أحاديث عميقة ، ويتركه مشخبا بالجراح . ولذلك فإن الوجوديين يبعدون عن هذا الهدوء الباطنى الذى فلتقى به عند الفلاسفة العقلانيين ، ويتخذون شعارا لهم قول تولوسوى : « إن الهدوء خيانة للحياة النفس » .

والوجود الانسانى عند الوجوديين وجود تاريخى ، وهذا هو ما يسمونه تاريخية الوجود *Geschichtlichkeit* . ليس المقصود بذلك أن وجوده له تاريخ أى ميلاد وحياة وموت ، بل المقصود بذلك أن له تاريخية عميقة تربطه بمواقف واقعية وتجارب حية ، وتجعله وجودا متزنا يجرى فى الزمان ويرتبط بالحياة .

والوجود الانسانى يتصف كذلك بالاختيار الحر . وبكل ما فى هذا الاختيار الفردى من تحمل للمسئولية ومن حب للمخاطرة . فالإنسان عندهم صانع وجوده ورب أفعاله الأمر كله بيده ، ولعل هذه الحرية هى التى أدت إلى شيوع الوجودية وانتشارها فى أوساط خاصة ، ولعلها كذلك هى المسئولة عن التشويه الذى أصاب الوجودية كحركة فلسفية .

ولكن الفلاسفة الوجوديين لا ينظرون إلى هذه الحرية على أنها حرية مطلقة ، بل على أنها حرية مقيدة ، ويرون أن الاختيار الذى يتميز به الوجود

الإنسان لا يوجد إلا مصاحباً لعدم الاختيار ، وهذا الأخير يتمثل لديهم في المقاومة التي تعترض الإنسان في حياته عن طريق العقبات أو الحواجز التي تعترض حريته .

والوجود الإنساني عند الفلاسفة الوجوديين وجودٌ مفارق لذاته ، يسعى دائماً إلى الخروج من ذاته وإلى البحث وراء شيء آخر يغير ذاته وإلى تحقيق إمكانات جديدة لنفسه ، وهو من أجل ذلك دائم الحركة ، يتعدى نفسه دائماً ، ويتطلع إلى تحقيق مشروعاته .

والفلاسفة الوجوديون بعد هذا لم جو خاص يعيشون فيه هو جو الخطر .
النفسى L'angoisse والهم Le souci ، ذلك لأنهم قد تصوروا الفرد على أنه إنسان ألقى به في السكون إلقاء وترك وحده مع الطوفان .

والخلاصة أن التجربة الوجودية وسيلة مباشرة للاتحام بالحياة في مواقف خاصة يشعر فيها الفرد بمعاناته الذاتية لتجربة خاصة تظهر له من خلال شخصيته المقيدة ، وقرائنه الممومة .

وعلى الآن بعد هذا العرض السريع لبعض خصائص التجربة الوجودية أن ننظر إليها من جانبها التشاؤمي العدمي . فهناك تيار عام يجمع معظم الفلسفات الوجودية ويتمثل في معارضة هذه الفلسفات لتقدم البشرية . وهذا التيار يقوم على مجموعة من الأفكار منها : فكرة الإنسان ، وقد ألقى به في الوجود إلقاء وترك وحده .

٢ — فكرة العدم : ونلاحظ أن الكتاب الرئيسي لسارتر اسمه (الوجود والعدم L'Être et Néant) باعتباره داخلاً في تسيج الوجود دخولا استائيكياً بحيث يصطدم به الفعل الإنساني ويحيل حركته وفاعليته إلى ثبات وحيويته إلى موات ، فسارتر مثلاً يصور لنا الأشياء تصويراً استائيكياً جامداً لا يتفق مع

تطورها وجريتها . فهو يقول إن مجموعة الأشياء (وهو ما يطلق عليه اسم
الوجود في ذاته ، *L'être pour - soi* في مقابل الوجود لذاته ، *L'être - en - soi*) وهو يمثل عنده الشعور بـ (أنا) قد انتهى تطورها الذاتي ، وأصبحت
تمثل في الكون وجودات صماء ، صلبة ، كثيفة ، مظلمة غارقة في ظلامها . وهذا
التصوير الاستاتيكي لوجود الأشياء هو الأساس في تصور سارتر للأعدم باعتبارها
بداغيا في نسيج الوجود يدخل لا يحمي من الفعل ويعوقه .

١٢ - فكرة استحالة تحقيق إمكانات الفئول والوصول إلى هدف ما .
تسارتر متلا يقر في الامكانيات بأنها إمكانيات غير ممكنة ، ومعنى ذلك أن
الإنسان يتصور بيته وبين نفسه أنه قادر على تحقيق مشروعات وإمكانات
لا خصر لها ، ولكنه سرعان ما يكشف أن تحقيق هذه الامكانيات في دنيا
الواقع مستحيل . وتهدج يرى أن المحاولات التي يقوم بها الإنسان للوصول إلى
الحقيقة تذهب كلها أدراج الرياح لأنه كلما اقترب منها ابتعدت هي عنه ولن يصل
الإنسان بعد هذه الذبذبة إلى شيء إيجابي في تقدمه نحو الحقيقة .

١٣ - وينتج من شعور الإنسان بهجره شعور آخر يتمثل في شعوره بعدم
الاكتراث أو باللامبالاة أمام الوجود كله . وهذه اللامبالاة تعبير آخر لحالة
الاثراكسيا التي نجدتها عند بعض الشكاك اليونان من أمثال نورو ، فالوجود
لا يحفل بشيء ، غير مكثرت بكل شيء ، لأنه يؤمن بأن الوجود كله ليس شيئا
وبأنه هو نفسه عدم في عدم .

١٤ - وهذه اللامبالاة أو الاثراكسيا الوجودية الناتجة عن شعور الإنسان
بالعجز أمام الوجود مصدرها عدم قابلية الوجود للفهم *L'absurdité de l'existence* واستغلافه . فالوجود كما يفهمه الوجودي وجود ملغز لا يبين عن
نفسه ، معقد أشد التعقيد ، وهو لهذا كله لا يخلف للإنسان إلا الحيرة والشعور
بالعجز وعدم الاكتراث .

٦ — فكرة النظر إلى الأشخاص الآخرين في المجتمع على أنهم وجدوا فيه
ليسلبونى حريقى وليضعوا العقبات فى طريقى . فسارتر يصف الآخرين بأنهم
الجميع بعينه *L'enfer c'est les autres* وله تحليلات مشهورة فى « النظرية » ،
Le regard وكبف أنها عندما يسلطها الآخرون على أف فى مكانى لا أرىم ويشل
تفكيرى وحركتى على السواء .

٧ — وفضلا عن ذلك فإن أكثر الوجوديين يقدمون لنا صورة قائمة حالكة
للوواقع وللحياة . فالحياة عندهم هى حياة الحصر النفسى والهم والقلق والتشاؤم .
وهيدجر يعرف الإنسان بأنه كائن — الموت ، أى أنه الكائن الذى دخل الموت
فى تسيج وجوده . وسارتر يقول لنا إن الألفسان يشعرون دائما فى كل لحظة من وجوده
بالغشيان *La Nauseé* — وهذا عنوان أحد كتبه — أى الرغبة فى القيء ... إلى
آخر هذه الأفكار العدمية التشاؤمية التى فى الفلسفات الوجودية .

وإذا نظرنا بعد ذلك إلى الفلسفات الوجودية من ناحية طبيعة المعرفة التى
تقدمها لنا عن العالم ومن ناحية التيار الفلسفى العام الذى يطلبها وجدنا أنه على
الرغم من جهودها فى الوقوف فى منتصف الطريق بين المثالية والواقعية إلا أن
المذاهب الوجودية قد بدت لنا على أنها مثالية من نوع جديد ، فالوجودى يهرب
من الواقع عن طريق الخيالة ويحيل هذا الواقع إلى واقعة هو ، والوجود العام
إلى وجوده الخاص . وفضلا عن ذلك فقد كانت المثالية تسكننى بأن نرى الواقع
من خلال الذات العارفة وتعلق وجود الأشياء الخارجية على هذه الذات وتربط
وجودها بمجلة التفكير ومقولاته وقوانينه بحيث ننظر إلى التفكير فى نهاية
الامر على أنه هو الذى يخلق وجود الأشياء ، فجاءت الوجودية وعارضت هذه
المثالية العقلية المتطرفة وقالت إن العقل لا يمكن أن يخلق وجود الأشياء ، ومن
ثم ذهبت إلى قيام وجود مستقل للأشياء عن الذات وهذا عدول عن التيار المثالى
العقلى لاشك فيه ، ولكن الوجودية عادت فسحبت باليسار ما أعطته اليمين

قالت إنه إذا كان وجود الأشياء مستقلاً عن الذات العارفة فإنه مرتبط بتجربتي الوجودية الشخصية بإزائه . ووجوده ينحل في نهاية الأمر إلى ما يبدو لي أنامنه، ومن الزاوية التي أنظر إليها ، وهذا في نظرنا - ليس إلا ترديداً لأقوال السفسطائية مع لباسها ثوباً جديداً غاية في البراعة والانتقان .

وأخيراً فإن الوجودية قد جصرت الديالكتيك القائم بين الفرد والمجتمع في دائرة ضيقة جداً وهي دائرة « أنا والغير ، moi — autre » وذلك لأنها تنظر إلى الأفراد الآخرين فرداً فرداً باعتبار أن كلامهم يكون دائماً خاصاً من الفردانية . وباعتبار أني لا أتعامل معهم في المجتمع إلا على أساس هذه النظرة الفردية، ونحن نعلم أن الأفراد الآخرين لهم حقل أوسع من هذا الحقل الضيق يتمدون بجذورهم فيه وأعني بذلك حقل المجتمع المتكامل ، ولكن الوجودية لا تهتم بالمجتمع المتكامل ولا تنظر إلى المجتمع إلا على أنه مجموعة من الأفراد المنوحدين المنعزلين الفارقين في اجترار ذواتهم وتجاربهم الشخصية .

(و) الماركسية

الجديد عن الماركسية حديث شائك لاعتبارات كثيرة.
فالماركسية قد تقال ويقصد بها الأفكار الفلسفية النظرية ووحدها التي صدرت
عن ماركس وأتباعه . وقد تقال ويقصد بها الأفكار التي تولدت وتوالت كل يوم
في حقل الممارسة لمواجهة مشاكل التطبيق العملي وتلك المشاكل التي تبرز أيضاً في
مجال آخر ينتمية البعض (لوى آلوزير) بمبدأ كل « التطبيق النظرى » . ومن
الواضح أننا لو التفتنا إلى هذين المجالين الآخرين فإننا سنواجه « كثرة » ماركسية
بدلاً من « الوحدة » ، أى أنه لن تكون لدينا ماركسية واحدة بل سيكون لدينا
ماركسيات متعددة ، تتعدد بتعدد الأفطار التي طبقت فيها الماركسية وتعدد
الأجهزة الفكرية التي نسجت في حقل التطبيق الماركسى : في الاتحاد السوفيتى أيام
ستالين -- وفي الاتحاد السوفيتى بعد ستالين (بعد عام ١٩٥٣) ، فى الصين وفى
بلاد شرق أوروبا المتعددة والدول الأفريقية ، الماركسية فى نظر بعض
المفكرين الغربيين (من أمثال روجيه جارودى فى فرنسا مثلاً) . لكن من الحق
أيضاً أن نقول إن بوسعنا أن نرد هذه السكثرة الماركسية إلى ضرب من الوحدة
النأيفية .

هذا من ناحية ؛ ومن ناحية ثانية فإن الماركسية قد تقال ويقصد بها فلسفة
كارل ماركس فقط . وقد تقال -- وهذا هو المألوف -- ويقصد بها الماركسية

الليبنية . وليس من شك في أن الماركسية الليبنية امتداد للماركسية ولكن من الممكن أن تبرز بعض الاختلافات في المهجة بين ماركس في اهتمامه بالمادية التاريخية (تطبيق المادة في حقل المجتمع والاقتصاد السياسي) وليبن في اهتمامه بالمادية الديالكتيكية (تطبيق المادية في فلسفة الطبيعة والمادة بوجودها الديالكتيكي في الطبيعة) . ولهذا فبوسعنا أن نقول إن اهتمام ماركس كان محوره الإنسان ، في حين أن اهتمام ليبن كان موجها نحو الطبيعة وعالم المادة . لكن من الحق أيضا أن نقول إن إبراز هذه الاختلافات بين القطين الكبيرين للماركسية ليس له ما يبرره ، وذلك إذا وقفنا على المفهوم الحقيقي لكل من الإنسان والمادة في الفلسفة الماركسية بوجه عام ، على نحو ما سنرى ذلك بعد قليل .

ومن ناحية ثالثة فإن هجداً لا بأس به من الفلاسفة المعاصرين ممن اهتموا بدراسة تطور فكر ماركس يؤكد لنا أن ماركس الذي يعرفه التاريخ والذي قدّمه الماركسيون أنفسهم لتاريخ الفكر الإنساني (وهو الذي يظهر بصفة خاصة من خلال كتابين رئيسيين هما : « المانيفستو » ، أي المنشور أو البيان الشيوعي ، وقد كتبه بالاشتراك مع فريدريك إنجلز وانتهى منه في أوائل عام ١٨٤٨ ، وكتب « رأس المال » - وقد بدأ ماركس تحريره في الفترة بين عامي ١٨٥٥ ، ١٨٥٧) يختلف عن ماركس الشاب (الذي ظهر بصفة خاصة من خلال المخطوطات الاقتصادية والفلسفية التي كتبها ماركس عام ١٨٤٤ - لكنها لم تشر إلا عام ١٩١٢) . والحديث عن ماركس الشاب أو عن « كارل » حديث طویل يقابله الماركسيون الرسميون بغير قليل من عدم الارتياح . وذلك لأن الذين اهتموا به أظهروا لنا النزعة الإنسانية في الفلسفة الماركسية بصورة من شأنها أن تضيق كثيراً من شقة الخلاف بينها وبين كثير من الفلسفات المعاصرة ذات النزعة

الإنسانية ، كالفلسفة الوجودية مثلاً . ومن شأنها أن تجعل من ماركس تلميذاً مخلصاً لهيجل ، وبخاصة فيما أخذ منه في « المنهج الديالكتيكي » ، وفي فكرة اغتراب الانسان . وهذه الصورة لماركس الشاب تختلف كثيراً عن صورة ماركس عالم الاقتصاد الذي اهتم في سن النضج بالمشاكل الاقتصادية . لكن من الحق أيضاً أن نلاحظ أن بعض الذين يتحدثون عن فلسفة ماركس الشاب يتجه وجهة جديدة تماماً (لوى آلنوزير) ، ويؤكد لنا أن ماركس لم يكن هيغلياً في يوم من الأيام بل كان في شبابه من أتباع « فيورباخ » الذي نقد هيجل نقداً شديداً وتأثر ماركس في شبابه بنقد فيورباخ ضد هيجل .

تلك بعض الاعتبارات التي تجعل الجدل عن الماركسية حديثاً شائكاً صعباً كما قدمناه . لكن حديثنا هنا عن الماركسية — وهو حديث موجه أصلاً إلى الطلاب المبتدئين — لن يتناول تلك الجوانب التي أشرنا إليها ، بل ولن يتناول أى جانب منها لأننا سنكتفي فيه بتقديم صورة ما للماركسية في إطار محدود ، هو إطار هذا الفصل من الكتاب الذي عقدناه للحديث عن « الطريق الموصلة إلى المعرفة » ، أعني أن تناولنا للماركسية هنا لن يعد سوى لتلك المشاكل التي أثارها حتى الآن ، ولن يعرض أيضاً لجوانبها السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو فلسفة التاريخ ؛ بل سيعرض لها من زاوية نظرية المعرفة أو الاستمولوجيا ، ومقارنة الوسيلة التي قدمت في المعرفة بالوسائل الأخرى التي وقفنا عليها حتى الآن عند بعض المدارس الفلسفية .

فلسفة ماركس

اشتهرت فلسفة كارل ماركس في تاريخ الفلسفة بأنها فلسفة مادية وعندما يسمع الرجل العادي هذا الوصف فإنه يفهم منه عادة أنها فلسفة تهتم بإشباع

مطالب الانسان المادية وأهمها المأكل ورغد العيش والمكسب أو الربح المادي، مع ما يفهم ضمناً وراء هذا من أنها فلسفة أغفلت إشباع المطالب الروحية للإنسان، بل ومن أنها أسقطت الفرد من حسابها وحولته آلة تُسمى وراء المكسب المادية لا غير. لكن هذا فهم خاطئ. تماماً لفلسفة ماركس. فإن من أهم ما اضطلع به ماركس هو أن يحرر الانسان من ضغط المطالب المادية والحاجات الاقتصادية حتى يشعر بإنسانيته وأدميته، ويحس بأنه حر تماماً. وبعبارة أخرى فإن ماركس كان يرى أن هذه المطالب والحاجات المادية الاقتصادية تمثل قوى مضاعطة على الفرد، وتؤدي إلى سلب حريته وإلى شعوره بالاعترا ب أو الغربة. وكان يعتقد أن فلسفته الاشتراكية إنما جاءت لتحقيق الحرية الواقعية للإنسان، لتحرر الفرد من أغلال النظام الرأسمالي التي تراكت عليه طوال العصور وأدت إلى اختناقه واعترا بة.

أما وصف فلسفة ماركس بأنها مادية فإنه في حقيقة لا يستند إلى هذا المفهوم الشائع لكلمة مادية، أو لكلمة مادي، بل إلى المدلول الفلسفي لها. وهو يعني الاعتقاد بأن جوهر العالم أو العنصر الرئيسي الذي يتكون منه العالم إنما هو المادة، أي الأشياء كما نلتقي بها في الحياة، منظوراً إليها في وجودها الواقعي الحقيقي لا وجودها التصوري من خلال أفكارها التي تكونها عنها ولا وجودها الخيالي من خلال أحلامنا وأوهامنا عنها.

فالمسورة العقلية التي نولفها عن الشيء (المقليون)، والآثار أو الانطباعات الحسية التي ترسم في حواسنا عنه (الحسيون)، وصورته الحدسية التي تكونها عنه في زماننا للشعوري أو زمان الديمومة (الحدسيون) أو تجربتنا الحية التي يكون محورها الذات أو الوعي الباطني في المواقف (الوجوديون)، وصورته البرجماتية التي نترجم فيها المدلول السلوكي العملي للشيء (البرجماتيون). كل

هذه الصورة لا تقدم لنا في نظر ماركس السى. في وجوده المادى الحقيقى : ذلك الوجود الذى نلتقى به في حياتنا الراقعية . لها تقدم لنا ما تتصوره عنه ولا تقدمه هو نفسه . أما ماركس فقد أراد الشىء في وجوده الحى الواقعى .

لكن علينا ألا نفهم من هذا أن أفكارنا عن الأشياء ليست مهمة في نظر ماركس ، أو أن فلسفة ماركس قد تجاهلت الدور الذى تلعبه الأفكار في تطور التاريخ ، أو أنها تصورت الفكرة على أنها مجرد انعكاس للمادة . فماركس لم يقصد إلى شكل من هذا ، بل كل ما قصد إليه أن يؤكد أن وجود الأشياء المادية سابق على وجود أفكارنا عنها . لكنه كان يؤمن تماماً بأن الأفكار والأشياء يتبادلان التأثير والتأثر فيما بينهما في حركة دىالتيكية مشمرة .

فمادية ماركس ينبغي أن تفهم إذن بهذا المعنى الفلسفى .

وفضلاً عن هذا فإن ماركس لا يفوته وهو يقدم فلسفته المادية أن ينقد المادية الآلية التى ذهب أصحابها فيها — تماماً كما يقول هو — إلى أن جوهر العالم هو المادة ، بالمعنى الذى قدمناه ، ولكنهم تصورا المادة في وجودها الاستاتيكي الثابت ، وبهذا أسقطوا من حسابهم التاريخ والنطور . أما ماركس فالمادية التى قدمها مادية دىالتيكية وتاريخية . بالرغم من أنه هو نفسه لم يستخدم مطلقاً كلمة المادية الديالتيكية ولا حتى كلمة المادية التاريخية ، بل اكتفى بأن يتحدث عن منهجه الديالتيكي وعن الأساسى المادى الذى يقوم عليه ، وذلك في مقابل المنهج الديالتيكي عند هيغل .

المادية في نظر ماركس لا بد أن تتصف بأنها تاريخية من حيث أن نقطة البدء فيها تقرر أن وجود الأشياء في تغير دائم لأنه وجود تاريخى . وما ينطبق على الأشياء ينطبق أيضاً على المجتمعات وتاريخها . وهذا هو المجال الذى اهتم به ماركس بصفة خاصة . وقد أضاف ماركس (هو وهيغل) في اهتمامه بهذا المجال بعداً جديداً في حقل الدراسات الفلسفية التى كانت تحصر نفسها بصفة

خاصة قبلهما في حقل واحد هو حقل العلاقة بين الإنسان والطبيعة ، بين الذات والموضوع. أما اهتمام ماركس فقد كان موجها منذ البدء في دراساته الفلسفية إلى تلك البحوث التي كانت تعالج قبله في علوم أخرى مثل علم الاجتماع وعلم الاقتصاد السياسي فإذا أردنا أل نفهم مجتمعها من المجتمعات فعليه أن يفهمه في تطوره التاريخي : نشأته ونموه وانحسار حضارته . أما أن نتحدث عن وجود هذا المجتمع بدون أبعاده التاريخية فلن ننظر في نهاية الأمر إلا بحديث مجرد عنه .

والمجتمعات في وجودها الديناميكي التاريخي تحكي قصة النشاط الإنساني الذي ترك بصماته عليها ، وقصة الجهود التي بذلها الإنسان من خلاله عقله وعمله اليدوي في تطوير وجود الأشياء وتطويعها حتى تحولت إلى قوى إنتاجية زادت من فعاليتها وتأثيره في الطبيعة . فالأشياء المادية عند ماركس لا تعنى فقط الأشياء في وجودها الطبيعي ، بل تعنى الأشياء في دلالتها الإنسانية ، أو الأشياء وقد تحولت تحت وطأة العمل الإنسان إلى قوى إنتاجية ، ابتداء من الأرض وما عليها حتى القاطرة البخارية والمولدات الكهربائية . ومن ناحية ثانية ، الأشياء عند ماركس ليست تجليات لفكرة مطلقة واحدة ، إذ أنه عارض منذ البداية وجود هذه الفكرة كما نلتقي بها في مثالية هيغل ، تلك المثالية التي جعلت لتطور التاريخ ولتطور الإنسانية طريقا مرسوماً محدداً هو طريق تحقق المطلق .

وهكذا نرى أن ماركس قد ذهب إلى أن تطور التاريخ سجل واقعي لعمل الناس الأمر الذي يعنى أن ماركس في فلسفته المادية لم يكن عدواً لعقل الإنسان ولم يكن عدواً لأفعال الإنسان وأنشأته ، بل يفتقر للمادة على حساب عقل الإنسان وتصوراتهم وأفكارهم على نحو ما يزعم البعض . وذلك لأن المادة كما فهمها ماركس تحمل بصمات النشاط الإنساني وتطوره التاريخي . في كافة المجالات بما في ذلك مجال الأفكار . ومن هذه الناحية نستطيع أن نقول إن فلسفة ماركس

ليست مادية بقدر ما هي واقعية ، مع ملاحظة أن هذه الواقعية ضد المثالية التي فهمت تطور التاريخ على أنه تطور المطلق في تحقيقاته وتجلياته .

لكن الشيء الذي عارضه ماركس بشدة وقاومه بعنف — وبخاصة في كتابه « شقاء الفلسفة » — هو ذلك الاتجاه المثالي الذي تحولت فيه الأشياء من أشياء ذات مضمون واقعي إلى مقولات منطقية ، فهذا المنزل الذي أسمى في نظر المثالية ليس إلا جسماً يدخل في مقولة الجسم ، ثم يدخل في مقولة المكان ، ثم يدخل في مقولة السك المجرى . وعلى هذا النحو فقدت الأشياء واقعيته ومضمونها وحركتها واستحالحت إلى أفكار مجردة وتشكيلات عقلية ، وأجزاء في المقولات الذهنية ، وهذا هو ما قارمه ماركس أشد المقاومة ، وآثر أن ينظر إلى الشيء الواقعي الحي ، واحتفظ بالفكرة باعتبارها حلقة في سلسلة تطور الشيء الواقعي وتاريخه وحركته الديالكتيكية .

ومن ذلك نرى أننا عندما حاولنا أن نشرح مفهوم المادة في فلسفة ماركس فإن هذا الحديث قد ساقنا إلى الحديث عن الإنسان ، من حيث أن المادة عنده تحمل بصمات الإنسان وأفكاره أيضاً .

لكن علينا أن نقف وقفة قصيرة عند مفهوم الإنسان في فلسفة ماركس ، ونوليّه عناية أكبر باعتبار أن فلسفة ماركس تقوم على دعامين : المادة من ناحية والإنسان من ناحية ثانية . وسنرى أننا عندما نبدأ من الإنسان فإننا سنصل حتماً إلى المادة ، تماماً كما بدأنا من المادة ووصلنا منها إلى الإنسان .

يمثل الإنسان محور تفكير ماركس كله . والإنسان عنده هو الإنسان الفرد صانع تاريخه ، وسط ظروف البيئة المختلفة التي يجد نفسه فيها ، ويشكلها من خلال أفعاله وأنشطته . والعمل الذي يقوم به الفرد هو همزة الوصل بين الإنسان والطبيعة فالإنسان يجد أمامه وفي مواجهته مجموعة من العلاقات الإنتاجية

تكون مستقلة عن الإنسان ، وتمثل الأساس الذى يقوم عليه البناء السياسى والاجتماعى للمجتمع ، وتمثل أيضا البناء الذى يمتد الانسان فيه ويلتقى على أرضه بوجوده الشامل .

وعلى هذا النحو أصبح الانسان عند ماركس يمثل وجودا شاملا أو وجودا منتشرا ، وأصبح يمثل رتبة مرتفعة في أفق مادية واسع عريض ، تمتد هذه الرتبة بشعابها فيه . لم يعد الانسان في نظر ماركس مجرد وعى يحيا في ذات مقفلة على نفسها ، ولم يعد يمارس حياته في طريق سلطاني أملاه ورسم معاملته الاجترار الذاتى ، وزينت جدرانه بصور ولوحات كلها مجرد انعكاسات للنفس الانسانية ومزاياها . كلا . الانسان عند ماركس خرج من ذاته . وأصبحت ماهيته هى وجوده . أو أصبح يعيش كجزء من وجود أكبر ، أو كوجود أصغر يعيش في وجود أكبر . وعندما نقول إن الإنسان عند ماركس أصبح يمثل وجود أصغر ، فإننا لانقصد بها الوجود الأصغر تصورات الانسان الفرد وأحلامه واجتراراته الذاتية ، بل نقصد به الفرد باعتباره قوة إنتاجية يؤثر في المحيط الذى يعيش فيه بالعمل أو « البراكيس » .

وهناك معركة تدور الآن بين الماركسيين حول تعريف البراكيس . فالبراكسيس عند قدماء الماركسيين لا تعنى إلا الفعل المنتج الذى يصدر عن الانسان منظورا إليه باعتباره مجرد قوة إنتاجية أو باعتباره أئمن القوى الانتاجية . لكن الماركسيين المعاصرين قد وسعوا من مفهوم هذه الكلمة ؛ فوجد مثلا الفيلسوف المجرى المعاصر جورج لوكاش يثور ضد قصر استخدام البراكسيس في محيط الإنتاج الصناعى كما أراد ذلك الماركسيون القدماء . ونجد الفيلسوف الشاب « كارل كوزبك » في تشيكوسلوفاكيا ، كما نجد أيضا الاستاذ « جاجو بيتروفيه » أستاذ الفلسفة بجامعة زغرب في يوغوسلافيا وغيرهما ، يثرون ضد البراكسيس في مفهومه الضيق باعتبار أنه يعنى فقط القوة الإنتاجية في الإنسان ،

ويريدون أن يفهموا منه كل ما يصدر عن الإنسان في أنشطته المختلفة ، ويؤثر في الوسط الذي يعيش فيه وفي تطور التاريخ . ولهذا فإن البراكسيس في مفهوم هؤلاء الماركسيين المعاصرين يشمل ضحكات الإنسان ودموعه ، وآماله وآلامه وأحاسيسه ومشاعر الحب والصدقة . . الخ .

وهكذا نرى أن ماركس قد اعترف بالإنسان وبالذور الذي يمكن أن يكون مؤثراً في الوسط الذي يعيش فيه من خلال البراكسيس . ولكنه ذهب - وهذه من أهم النقاط التي جاءت بها فلسفة ماركس - إلى أن تأثير الإنسان لا يكون فعالاً حقاً إلا على أرضية من الظروف الموضوعية التي تحكم تصرفاته وأفعاله . والامر شبيه بهذا في المحيط الاجتماعي . فالفرد باعتبار فرداً قد يؤثر في محيطه الاجتماعي بطريقة أو أخرى ، ولكن تأثيره لا يكون فعالاً مضموناً وأكيداً حقاً إلا في إطار الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها ومن خلالها ، والطبقة الاجتماعية تمثل كياناً موضوعياً يمتد فيه الفرد ويحكم تصرفاته . ولهذا ذهب ماركس إلى أن الوعي الطبقى للفرد أو شعور الفرد بالولاء لطبقته وتعاونه مع أفراد هذه الطبقة من الشروط الأساسية التي تحكم أفعاله وتحقق التغيرات الاجتماعية المطلوبة . وهذه التغيرات الاجتماعية لا تتم في رأى ماركس إلا من خلال الصراع الطبقي الذي ينتقل من مرحلة إلى أخرى تبعاً لتطور وسائل الإنتاج في المجتمع . ويكتب الغلبة في هذا الصراع لمن تكون بيده السيطرة على أدوات الإنتاج ووسائله ويمتلكها . وسيظل هذا الصراع محتدماً إلى أن يتم القضاء على الملكية تماماً .

وبعد أن عرضنا لمفهوم المادة ومفهوم الإنسان عند كارل ماركس يحسن أن نشير إلى فكرة الإغتراب التي أبرزها ماركس في شبابه بمفهوم إنساني روحي (مع ملاحظه أن الروحي لا يعنى الدينى بالضرورة وبخاصة عند ماركس) ثم ظهرت في نصنجه بمعنى مادي فجواه استغلال الإنسان وشعور الإنسان المستغل بأنه واقع تحت رحمة المستغل .

فتاريخ الإنسانية عند ماركس سجل لزيادة تأثير الإنسان وقوة فاعليته وقدرته على تحقيق ذاته بالعمل . ولكنه في الوقت نفسه سجل لزيادة اغترابه ، وذلك لأن الإنسان كلما مضى شوطا في تنطوره شعر بأن كل ما أسهم في خلقه يديه ونشاطه أصبح يقف أمامه في مواجهة يمثل قوى غريبة عنه . وقد بما عبد الإنسان الاوثان التي كان يصنعها يديه ، وأصبحت هذه الاوثان — بالرغم من أنها من خلقه — تمثل قوى خارجية تسيطر عليه وعلى مقدراته ، وأصبح الإنسان يذبح تحت أقدامها القرايين ذلني وتقرأ ، وليقل ومن غربته تجاهها ومن تسلطها عليه . أما في عصورنا الحديثة فقد خلق الإنسان أجهزة كثيرة : الدولة — الكنيسة — مبدأ الملكية . . . وأصبحت هذه الأجهزة تشعره بالاغتراب . والإنسان يشعر أيضا بالاغتراب أو الغربة أمام الأشياء وأمام الاغتراب أو الأشخاص الآخرين وهو يشعر أيضا بالاغتراب أمام اللغة فقد اخترع الإنسان اللغة ليعبر بكلماتها عن الواقع . فكلما « أحببت » ، ليست إلا رمزاً يقولها المحب ليعبر بها عن واقعه أو فعل الحب بينه وبين محبوبته . ولكن هذه الكلمة بمجرد نطقها تكون لنفسها حياة خاصة ، وتصبح واعياً يشعر المتحدث أمامه بالاغتراب ، أو يشعر الفرد بأنها لم تعد ملكاً له مع أنها أصلاً من اختراعه . ومن الطبيعي أن يزداد شعور الإنسان بالاغتراب في المجتمعات الصناعية التي لم يعد يحس الإنسان فيها بأنه في بيته . لأن كل ما يحيط به أصبح غريباً عنه . يمثل قوى ضاغطة عليه .

لقد حقق الإنسان بهله أشياء كثيرة (مع ملاحظة أن العمل عند ماركس يشمل النشاط الفنى والذهنى كما يشمل العمل اليدوى والصناعى) . لكن هذه الأشياء انفصلت عن الإنسان وأصبحت تمثل تحفقات غريبة عنه تقف في مواجهته . وذلك لأن العمل الاتجائى لم يعجز عن حياة وطبيعة المنتج (وهو الإنسان) ، ولأن الإنسان لم يعد يشعر في العمل بأنه يحقق ذاته ، بل أصبح يشعر بأنه يسهم فى إلغاء ذاته . لم يعد العمل مصدراً لسعادة العامل بل أصبح

مصدراً لشقائه . أصبح العامل -- وبخاصة في ظل النظام الرأسمالى -- غريباً أمام قواه الإنتاجية الخلاقة ، وأصبحت فردانيته مطحونة تجاه تلك القوى الضاغطة .

ولهذا نجد كارل ماركس ينادى -- كما ينادى الفلاسفة الوجوديون اليوم -- بضرورة تحرر الفرد وضرورة إنقاذه من الشعور بالعبودية والاعتراب ومن الشعور بالتشظى أو الشثبية (أى شعور الفرد بأنه أصبح شيئاً من الأشياء) ولكن ماركس كان يعتقد أن شعور الفرد بالاعتراب إنما يتجلى بصورة واضحة في شعور العامل في ظل النظام الرأسمالى بصفة خاصة بأنه مسلوب الإرادة وبأنه أصبح أداة أو مجرد آلة يستغلها الرأسماليون لتحقيق أغراضهم . ولهذا فإن تحرر العمال ود البروليتاريا ، (هذه الكلمة تعنى بالخصط الطليعة المثقفة للعمال) من هذا الشعور ومقاومتهم لفكرة استغلالهم إنما يمثل فى نظر ماركس تحريراً للإنسانية جمعاء . والقضاء على الملكية فى رأى ماركس يمثل الأساس الذى يقوم عليه لإنهاء اغترابه وعودة الشعور بالطمأنينة والانتماء إليه وذلك من حيث أنه يقوم أصلاً على إنهاء التعارض بين مصالح الفرد ومصالح المجموع .

لكن ليس من شك فى أن كلام ماركس هذا ، بالرغم من أنه موجه أصلاً ضد النظام الرأسمالى ، يصلح لأن يكون نقداً ضد بعض المجتمعات الشمولية التى طبقت فيها الماركسية فى القرن العشرين ، وأدى تطبيقها فيها إلى ازدياد اغتراب الإنسان ، وازدياد انحصار الفرد فى المجتمع . وبهذا تكون هذه المجتمعات الشيوعية الشمولية -- فى نوع من سخرية القدر -- قد عملت وتعمل ضد رغبة كارل ماركس وضد أفكاره فى نظرية اغتراب الإنسان .

أهم وسيلة ناجحة أوصى بها ماركس ليتغلب على الشعور بالاعتراب هى الحب ، فإذا أراد الفرد أن يكون مؤثراً حقاً فى الوسط الذى يعيش فيه ، ويشعر بمعنى الحياة ويمس بأنه خالق لهذه الحياة فعليه أن يكون معطياً وواهباً وباذلاً ، وعليه أن يدرب نفسه على العطاء والبذل الأمر الذى لا يتأتى إلا بممارسة عاطفة

الحب ، وذلك لأن الحب لا يقوم إلا بالبذل والعطاء . مع ملاحظة أن الحب الحقيقي لا يكفي فيه أن يحب الإنسان بل على الإنسان أن يكون محبوباً أيضاً ويعمل على أن يكون هـكذا ماوسعه ذلك . والعلاقة الطبيعية بين الرجل والمرأة وتحقيق الفرد لذاته في النوع وإرتباطه به أهم مظهر لنمو عاطفة الحب ولزمهاها عند ماركس .

* * *

الفلسفة الماركسية

تساولنا حتى الآن بخص الأفكار الرئيسية في فلسفة ماركس : تصوره للمادة -- تصوره للإنسان -- تصوره للبراكسيس -- تصوره للاغتراب . لكن فلسفة ماركس -- كما أشرنا إلى ذلك سابقا -- ليست تماما الفلسفة الماركسية اللينينية . فماركس مثلا لم يتحدث عن مادة دياكتيكية ولا عن مادة تاريخية ، لأن الاثنين يتطابقان في فلسفته ولأن الحديث عن المادة (مفهوم على النحو الذي أشرنا إليه سابقا عند عرضنا لفكر كارل ماركس) يسوقنا حتما إلى الحديث عن المجتمع والتاريخ والإنسان . والعكس صحيح أيضا . أما الفلسفة الماركسية بعد ماركس فقد عاجلت كلا منهما منفصلا عن الآخر . وإن كان من الحق أن نقول إن الصلة بينهما مازالت قائمة ، وبوسعنا أن نلاحظ أيضا أن أثر ماركس في الفلسفة الماركسية لا ينلهم . بوضوح إلا في المادية التاريخية ، باعتبار أن إلهام ماركس كان موجها أساسا إلى دراسة المجتمع والتاريخ والإنسان . أما ما نجده الآن في الكتب التقليدية للفلسفة الماركسية تحت باب المادية الديالكتيكية فهو من وضع لينين وستالين والفلاسفة السوفييت المعاصرين .

وأيا ما يكون الأمر ، فلعل القارئ سيكون قد لاحظ أننا فصلنا بين فكر كارل ماركس الذي شرحناه تحت عنوان « فلسفة ماركس » وبين الماركسية اللينينية كفلسفة : وهو ما نتناوله الآن تحت عنوان « الفلسفة الماركسية » .

وبمنها هذا بصفة خاصة أن نبرز فكرتين رئيسيتين في الفلسفة الماركسية
تتصلان بالاطار الذى تناولنا في حدوده الماركسية في هذا الكتاب . وهو إطار
« الطرق الموصلة إلى المعرفة » ، أو إطار نظرية المعرفة بوجه عام وهاتين الفكرتين
هما : فكرة الديالكتيك (الجدل) وقوانينه ، وفكرة العمل باعتباره مصدراً
من مصادر المعرفة .

فنحن نعلم أن ماركس قد تحدث عن منهجه الديالكتيكى المادى (أى الواقعى)
في مقابل المازج الديالكتيكى عند هيجل ، ووصف هذا الديالكتيك الأخير بأنه
كان يسير على رأسه نظراً لأنه كان دياكتيكاً للأفكار أو التصورات . أما هو
(أى ماركس) فقد أراد أن يجعل الديالكتيك يسير على قدميه من حيث أنه
لا ينبغي أن يعالج تصورات أو مقولات ذهنية بل أشياء واقعية موضوعية ،
يعيشها الناس في مشاكلهم اليومية وحياتهم اليومية مستقلة عن وعيهم أو
شعورهم .

ولكن ماركس لم يقن الديالكتيك ولم يقدم له تلك القوانين المعروفة في
كتب الماركسية ، والتي حصرها إنجلز في ثلاثة قوانين وحافظ الماركسيون
المعاصرون على هذا العدد .

وهذه القوانين الأساسية للديالكتيك أو الجدل تحكى لنا تطور المادة والقواعد
التي يخضع لها هذا التطور . وهى : ١ — قانون وحدة الأضداد وصراعها .
٢ — قانون تحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية . ٣ — قانون
نفي النفي .

١ — قانون وحدة الأضداد وصراعها : يقرر هذا القانون أن المادة تتحرك
وتتطور اعتماداً على تناقضاتها التى تعيش دائماً في صراع . فتطور المادة وحركتها
لا يمكن أن تتصوره إلا على أساس افتراض وجود تناقضات خارجية فيما بين
الأشياء وتناقضات داخلية في قلب الشيء الواحد تعيش جنباً إلى جنب ، وتمثل

الحالات المختلفة لهذا الشيء في تطوره ، وثبتت دائما أن المادة متحركة . وحركة المادة تتخذ أشكالا متعددة : فزيائية وكيميائية (حركات ذرات الماء وجزئياتها: انصالاتها وانفصالاتها) وبيولوجية (حركات الأجسام البروتينية) واجتماعية (الصراع بين طبقات المجتمع الواحد) فهذا القانون يقرر إذن أن المادة تتحرك وتتطور اعتمادا على تناقضاتها التي تعيش دائما في صراع .

٢ - قانون تحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية : يقرر هذا القانون أن تطور المادة يتخذ شكل تراكمات كمية تنقل في مرحلة معينة وبصورة مفاجئة فتصبح تغيرات كيفية ، فالماء هو الماء ، ولكنه يتحول تحت تأثير درجة حرارة معينة إلى بخار ونحت تأثير درجة حرارة أخرى إلى جليد . والمجمعات لا تنتقل إلى تغيرات كيفية جذرية إلا إذا وصلت التغيرات الكمية في تطورها إلى درجة من التراكمات تمقلها حتما إلى مرحلة جديدة .

٣ - قانون نفى النفي : يوضح لنا هذا القانون أن الشكل الجديد الذي يتخذه الشيء أو المجتمع في تطوره لا يكون نفيا تاما للشكل القديم أو قضاء عليه، بل معناه أن الشكل الجديد فيه عود أو رجوع إلى الشكل القديم بصورة ما ، باعتبار أنه يستوعب هذا الشكل القديم أو يحتويه ثم يتخذ منه أساسا ينطلق لإبداء منه إلى الشكل الجديد . ومعنى هذا أن التطور الحقيقي للشيء أو المجتمع لا يقوم على نفى الجديد للقديم بل يقوم بالآخرى على نفى هذا القديم . ولما كان نفى النفي إثباتا فإن التطور الحقيقي للشيء يتضمن نوعا من إثبات الشكل القديم ، باعتبار أن هذا الشكل القديم ليس إلا نقطة إنطلاق للشكل الجديد ، وباعتبار أن الشكل الجديد ليس إلا القديم بعد أن يكون قد وصل في تطوره إلى مستوى أرقى من المستوى الذي كان عليه .

وهذه القوانين للجدل أو الديالكتيك تمثل القواعد التي يسير عليها التطور الموضوعي للعالم المادي : الطبيعة والمجتمع .

وقد أدى الاعتقاد بقيام العالم والمجتمع قياما موضوعيا واقعيا وبصحة قوانين الجدول بوجه عام إلى نتائج كثيرة بعيدة المدى سنتعرض هنا على الإشارة إلى أهمها في ميدان الفلسفة وفي ميدان نظرية المعرفة بوجه خاص ، وهو ما يهمني هنا في هذا الكتاب .

١ — تنظر الفلسفة الماركسية إلى الفكر على أنه انعكاس لما يقع خارجه في العالم المادى الطبيعى والاجتماعى . وهذه نتيجة طبيعية لاعتقادها باستقلال المادة وبأسبقيتها في الوجود على الفكر .

٢ — ترى الفلسفة الماركسية أن الوعى أو الفكر ليس إلا أحد النواتج العليا للمادة أعنى أنه لا يصدر عن جوهر روحى فى الإنسان . حقاً لأنه يمثل تطور كيفية ، لكن علينا ألا ننسى أنه نتيجة لتراكمات كمية تبدا للقانون الثانى من قوانين الجدول .

٣ — يترتب على الاعتقاد بوجود العالم وجودا موضوعياً واقعياً أمام الإنسان أن الفرد لا يفكر ولا يمارس حريته أيضاً فى فراغ بل يفكر فى وسط معين ويمارس حريته على أرضية صلبة من الظروف الموضوعية .

٤ — لكن الفلسفة الماركسية لم تنظر إلى هذه الأرضية من الظروف التى يمارس الفرد تفكيره وحريته فيها على أنها أرضية ثابتة ساكنة ، بل رأت أنها أرضية متحركة متطورة . وتستطيع أن تشير هنا إلى أن الماركسية قد أدخلت بعداً جديداً فى الدراسات الفلسفية بوجه عام ، وهو البعد التاريخى . ذلك لأن الفلاسفة قديماً وحديثاً قد اعتادوا على النظر إلى العالم الخارجى على أنه ذلك العالم الثابت الذى يقف فى مواجهة الذات العارفة ، وذهبوا إلى أن هذا العالم يضم أشياء كثيرة أطلقوا عليها لاسم الموضوعات ، أى موضوعات المعرفة أما الفلسفة الماركسية فإن موضوع المعرفة عندها له تاريخ .

٥ — نظرت الفلسفة الماركسية إلى كل أنواع التعارض التي أقامتها الفلسفات المثالية بين الجزئى والكلى ، بين الشكل والمضمون (أو الصورة والمادة) بين الماهية والوجود ، بين الوجود والظاهرة ، بين العلة والمعلول ، بين الضرورة والصدفة ، بين الممكن والواقع ، بين الفرد والنوع ، بين الفرد والمجتمع على أنها تمثل ضرورياً من التعارض الزائف المصطنع الذى يتبخّر على أرض الواقع ، ويتكفل المنطق المادى الواقعى (وهو على النقيض من المنطق الصورى الأرسطى) بإظهار تماثلها وذلك لأن الواقع يؤكد لنا أن الكلى يعيش فى قلب الجزئى كما يؤكد لنا أن الجزئى لا حياة له إلا فى إطار من الكلى ، ويؤكد لنا أن الشكل والمضمون لا ينفصلان .. الخ .

٦ — رأت الماركسية أن نظرية المعرفة ليست ولا يمكن أن تكون منفصلة عن الوجود أو الأنطولوجيا ؛ لأنها تمثل جزءاً منه . وهذه نتيجة طبيعية لنظرتها إلى الإنسان على أنه كائن منتشر فى وسط وأنه لا يمثل ذاتاً واعية مقفلة على نفسها .

٧ — لا تنظر الفلسفة الماركسية إلى المكان والزمان على أنهما مقولتان عقليتان ، على نحو ما ذهب كانط والمثاليون بل على أنهما أشكال عامة تنظم الوجود الواقعى للمادة المتحركة . والعالم كله فى نظر الماركسيين مادة متحركة . وهذه المادى المتحركة لا يمكن أن تتحرك إلا فى المكان والزمان . وتبعاً لهذا فإن المقولات كلها فى الفلسفة الماركسية تمثل تشكيلات واقعية للمادى فى تحركها ، وليست بحال من الأحوال قوالب صورية أولية يضعها العقل ليشكل بها المادة .

٧ -- من أهم ما استحدثته الفلسفة الماركسية فى تاريخ الفكر الفلسفى عدم فصلها بين النظرية والتطبيق أو بين الفكر النظرى والممارسة العملية ، أو بين العقل النظرى والعقل العملى . ولنتذكر هنا أن كانط كما فصل بين المكان والزمان رأى أيضاً أن يفصل بين ميدان العقل النظرى وميدان العقل العملى . وحرص على أن

يسمى الممارسة العملية باسم « ميدان العقل العمل » . أى أن الممارسة العملية فى رأى كانت ليست، إلا نوعاً من النشاط العقلى ، لا يختلف عن الفكر إلا فى أن الفكر نشاط عقلى نظرى وحين أن الممارسة العملية نشاط عقلى عملى . أما ماركس فيقول مثلاً فى كتابه « المثالية الألمانية » ، عبارته الشهيرة وهى : « الفلسفة ليس لها تاريخ » أو ليس هناك تاريخ للفلسفة ، . وهو يقصد بهذا أن الفلسفة باعتبارها تأملاً نظرياً بحتاً لم يكن لها تاريخ ، بل كان التاريخ دائماً تاريخاً للتطبيق والممارسة العملية فى مجال التطبيق البشرى للنظريات .

وقد أدى عدم الفصل بين النظرية والتطبيق فى ميدان الفلسفة ونظرية المعرفة إلى نتائج هامة منها :

(١) لم يعد الهدف من الفلسفة فى نظر الماركسيين هو مجرد التأمل ، بل أصبحت الفلسفة فى رأيهم أداة أو وسيلة للتغيير : تغيير وجه العالم والمجتمع .

(ب) أصبح العمل والعمل المنتج بصفة خاصة هو المصدر الرئيسى للمعرفة أو الطريق الرئيسى الموصول للمعرفة . فالإنسان فى نظر الماركسيين لا يعرف ما حوله عن طريق عقله أو حسه أو فعله البرهائى الضعفى الذاتى أو تجربته الوجودية . إنه يعرف العالم من خلال الأفعال التى قام بها فى تاريخه الطويل ويقوم بها حتى الآن ليحقق فعاليتها وتأثيره على العالم ، ويطور بها وسائل الإنتاج فى محاولات متصلة لا تنقطع .

(ج) عندما يتحدث الماركسيون عن الممارسة العملية التطبيقية باعتبارها المصدر الرئيسى لمعرفة الإنسان للعالم ، فإنهم لا يقصدون بها ممارسة الإنسان الفرد بل ممارسة الشعوب والأمم . وهذا شئ طبيعى فى نظرهم . لأن العمل إذا أردنا حقاً أن يكون عملاً منتجاً يودى إلى إحداث تغييرات جذرية فيما حولنا فإن يقوى عليه فرد واحد ، بل لابد أن تقوم به جماعير الشعب وتتكاتف عليه الإجراءات . ولهذا يقول ماركس : « الناس هم الذين يصنعون تاريخهم » . وإذا

كان لابد من المحافظة على القسمة الشهيرة في الفلسفة : قسمة الذات والموضوع ، فإن الماركسيين لا يفهمون الذات هنا إلا على أنها ذات المجتمع ، أو الذات الجمعية الجماهيرية . وذلك في مقابل العالم المادي المتحرك الذي يمثل هنا الموضوع .

(د) عندما يتحدث الماركسيون عن الممارسة العملية التي تمثل المصدر الرئيسي للمعرفة فإنهم لا يقصدون بها مجرد التجربة والمحاولات العملية واليدوية التي يقوم بها الإنسان في حقل التجربة والخطأ ، وميدان وسائل الإنتاج والرغبة في تحقيق أكبر قدر من الإنتاج ، بل يقصدون بها أيضا الممارسة السياسية وأنواع الحركات التي تنكسها الجماهير في كفاحها الطويل في ميدان الصراع الطبقي وحركات التحرر الوطني والثورات الاجتماعية .

(هـ) وأخيراً فإن الممارسة العملية في نظر الماركسيين لا تمثل فقط في نظر الماركسيين المصدر الرئيسي للمعرفة بل تمثل كذلك معيار المعرفة الصحيحة أو الصادقة . فالصدق في نظر الماركسيين ليس ذاتياً ، ولا يتوقف على اعتقاد شخصي بل هو موضوعي ، يستند إلى أساس واقعي ، هو الممارسة العملية أو التطبيق العملي لأنه هو وحده الذي يستطيع حسم قضية الصدق .

نقد :

ليس من شك في أن الفكر الماركسي يمثل نقطة تحول في تاريخ الفلسفة كله وهو في جوهره أعنف ثورة شنت على المثالية . وقد تأثرت بالماركسية تيارات فلسفية كثيرة منها الوجودية وفلسفة الظواهرات والواقعية الجديدة والوضعية المنطقية ، سواء كان هذا التأثير بالإيجاب أو السلب ، لتأييدها أو لمناهضتها ، ولقد بات من واجب كل فيلسوف جاد أن يتفهم التساؤلات التي أمارت فكر ماركس قبل أن يشرع في تقديم فلسفته للناس ، وسواء انتهى به الأمر في فلسفته أن يقبى بعض وجهات نظر الماركسية أو يثور على بعضها الآخر فإنه في الحالتين متأثر بها . وعلى أي حال نستطيع أن نشير إلى بعض المآخذ ضد الفلسفة الماركسية :

١ — الماركسية فلسفة إلحادية وعداؤها للدين أمر معروف . وهذا العداء يقوم على بعض التصورات مثل :

(أ) أنها تصورت أن الأشياء لا يمكن أن تظهر بوجود حقيقي واقعي وتكون في الوقت نفسه تعبيراً أو مظاهر للوجود المطلق .

(ب) إنها تصورت أن المادة أزلية قديمة . ومادامت كذلك فهي ليست مخلوقة ، ومن ثم فليس هناك ما يدعو للقول بإله خالق .

(ج) إنها تصورت أن الإنسان يمكن أن يحصل على سعادته كاملة في هذه الدنيا . ومن ثم فإن التلويح له بسعادة أخرى أو بسعادة يتلقاها من أعلى أمر لضرورة له فضلاً عن أن فيه ما يلهيه عن تحقيق سعادته في هذه الحياة .

لكننا نستطيع أن نرد على التصور الأول بقولنا إنه لا تعارض بين أن تكون الأشياء تعبيراً عن الوجود المطلق وتكون في الوقت نفسه محتفظة بحقيقتها وواقعيتها وإيجابية وجودها وجوداً كاملاً تاماً . بل من الممكن أن يكون الله قد أراد لها أن تكون أشياء واقعية إيجابية لكي يكون لها من الحرية ما يجعلها تسبح بحمده .

ونستطيع أن نرد على التصور الثاني بقولنا إن من الممكن أن تكون المادة قديمة ومخلوقة ، حقاً إن قدم المادة كان مرادفاً لإنكار الخلق مرادفاً وتأثير نقد الغزالي بالذات للفلاسفة ، لكن لم يكن هذا دائماً . وبوسعنا أن نجد في الفلسفة الإسلامية بعض الأمثلة لفلاسفة قالوا بالخلق وقدم العالم في وقت واحد (بعض المعتزلة وابن رشد مثلاً) وابن رشد إن لم يكن قد قال صراحة بقديم العالم فإنه من أنصار خلق العالم لافي زمان ومن أنصار وجود مادة قديمة مع الله ، استناداً إلى بعض الآيات القرآنية مثل « وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء » ومثل « ثم استوى إلى السماء وهي دخان » . فإن مثل هذه الآيات تشعر بوجود مادة قبل خلق الله للعالم . وهناك محاولات كثير ذبذلت

وتبذل حتى الآن من أجل التقريب بين نظرية التطور وفكرة خلق الله للعالم والإنسان، وبخاصة حول تصور آدم باعتباره رمزاً للجنس البشري كله .

وفيما يتصل بالتصور الثالث نستطيع أن نشير إلى التفرقة التي قال بها الإسلام بين التوكل والإنسكال فن واجب المسلم أن يتوكل على الله ، ولكن هذا لا يعنى مطلقاً الإنسكال والتعاس عن العمل . هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية فإن بعض الماركسيين المعاصرين (روجيه جاردوى مثلاً) يرى إمكانية اللقاء بين الماركسية والصورة التي نلتقي بها لله الخالق في بعض الأديان ، وبصفة خاصة بالصورة التي قدمها الإسلام .

٢٠ — ذهب الماركسية إلى حد القول بأن الوعي ليس إلا أحد النواتج العليا للمادة وأنه لا يصدر عن جوهر روحي لامادى مخلوق بفعل خالق .

وهذا القول يتعارض أساساً مع فكرة خلق الإنسان ومع تسوية الله للنفس الإنسانية التي نص عليها القرآن الكريم في قوله : « ونفس وما سواها » (الشمس : ١) . وفي قوله : « ثم سواها ونفخ فيه من روحه » (السجدة : ٩) . وفي قوله : « ويسألونك عن الروح قل من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً » (الإسراء : ٨٥) . حقاً ، إن في القرآن الكريم بعض الآيات التي توحي بأن الإنسان من نواتج المادة وذلك في مثل قوله تعالى : « ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأ مسنون » (الحجر : ٢٦) ، وقوله : « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين » (المؤمنون : ١٢) . وفي قوله : « الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين » ثم جعل نفسه من سلالة من ماء مهين . ثم سواه ونفخ فيه من روحه . وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون ، (السجدة : ٧ — ٩) . لكن تبقى تسوية النفس من أمر رب العلى القدير . وتبقى هذه التسوية معجزة إلهية شاهدة على قدرة الله تعالى .

٣ — نظرية المعرفة عند لينين ذهب فيها إلى أن الوعي أو الشعور ليس

إلا صدى أو إنعكاساً للسادة القائمة في الخارج . وهذه النظرية المعروفة بنظرية الإنعكاس قد تجاهلت دور الذات في المعرفة الإنسانية ، وجعلت هذه المعرفة تفسير في طريق مسدود مرسوم قصير النفس .

لقد أغفلت هذه النظرية — بصفة خاصة — الفعل أو الأفعال التي يقوم بها الإنسان في اتجاهه نحو الأشياء ليعرفها ، وأغفلت ما يستقبله الإنسان على الأشياء في معرفته لها من إضافات وفروض وما يراه من رسوم متخيلة ونماذج بناءية تساعد على فهم الشيء والدوران حوله والوصول إلى أغواره والالتقاء بالارضية التي يستند إليها ، على نحو ما تؤكد لنا الفلسفة البنيائية . بل إن الإنسان بعد أن يقوم بعملية إسقاط النماذج والبناءات والهيكل على موضوع المعرفة يقوم أيضاً بتقييمها واختيار الصالح أو المناسب منها . ومعياره الوحيد في هذا إنما هو الممارسة العملية التي تبدأ أيضاً من الإنسان . وتجاهل هذا كله يجعل الإنسان آلة أو كآلة ، وهو أمر غريب على الديالكتيك الماركسي نفسه ، من حيث أنه ديالكتيك إنساني أولاً وآخراً ، أو هكذا أراد له ماركس ، وبصفة خاصة ، ماركس في شيايه . الأمر الذي دعا كثيراً من الماركسيين المعاصرين إلى أن يبنذوا النظرية الليسانية في المعرفة الانعكاسية باعتبار أنها تقوم أساساً على افتراض وجود ديالكتيك للطبيعة بدون الإنسان أو في غيبة الإنسان . وماركس نفسه قد رفض وجود ديالكتيك للطبيعة في غيبة الإنسان ، وقال بالديالكتيك الحي الذي يعمل حتماً على أرضية من الظروف الموضوعية . لكن هذه الارضية لا تمثل بحال من الأحوال مصدر معرفته ولا يمكن أن يكون الوعي الإنساني مجرد انعكاس لهذه الارضية .

٤ — ذهب ماركس إلى أن تاريخ الإنسانية كلها كان خاضعاً في تطوره إلى الظروف الاقتصادية وحدها ولهذا فإن التاريخ عنده كان دائماً سجلاً للصراع بين الطبقات : بين طبقات مستغلة وأخرى مستغلة .

وهذا الدأويل المادى للتاريخ يفترض أن الوعي المجتمعي أو الاجتماعي ليس

إلا صدى أو انعكاساً للظروف الاقتصادية التي تقع خارجه . وهذا هو نفس ما ذهب إليه لينين في نظريه المعرفة مصباً هذه المرة على المجتمع .

ونحن لا نستطيع أن ننكر أهمية الظروف الاقتصادية في تطور تاريخ الإنسانية ، لكننا لا ننظر إليها على أنها الظروف الوحيدة . إذ علينا أن نلتفت أيضاً إلى دور الظروف الاجتماعية والروحية والفكرية في هذا التطور . وحتى إذا نظرنا إلى هذه الظروف الاقتصادية ، فإننا لا نستطيع أن ننظر إليها على أنها ظروف موضوعية حتمية تماماً مفروضة على الانسان من الخارج فقط ، بمعنى أننا لا نستطيع ونحن ننظر إليها أن نتجاهل دور الانسان ومحاولاته العديدة في تطوير وسائل معيشته . فبصمات الانسان في هذا كله مطبوعة على تطور الإنسانية كلها ، وواضحة للعيان .

وأخيراً فإن تاريخ الإنسانية لم يكن كله تاريخاً للصراع بين الطبقات ، أو على الأقل الصراع الدموي بين الطبقات . لأن هذا التاريخ يحتفظ أيضاً في جميعه بمحاولات كثيرة بذلت في مجال المصالحة والوثام والاتفاق والتسازلات بين الطبقات ، وقد أدت هذه المحاولات إلى ضرب من التقارب بين مصالح هذه الطبقات وإلى نوع من التعايش السلمى بينها .

(ز) مفهوم الحقيقة فى الثقافة الاسلامىة

الحق هو أحد أسماء الله الحسنى . فقد سُمى الله نفسه فى القرآن الكريم بالحق . وذلك فى مثل قوله تعالى : « ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق ، ومثل : « فذلکم الله رسکم الحق » .

لكن الله بالاضافة إلى أنه الحق فهو مصدر ما نراه فى هذه الدنيا من حق أو حقيقة لأنه هو الذى خلق بالحق ، وهو الذى يقضى بالحق ويهذى به . يقول الله تعالى : « ما خلق ذلك إلا بالحق » ، ويقول : « وهو الذى خلق السموات والأرض بالحق » ، ويقول : « والله يقضى بالحق » ، والذين يدعون من دونه لا يقضون بشىء ، إن الله هو السميع البصير ، ويقول : « وقل الله يهذى للحق » ، أفن يهذى إلى الحق أحق أن يتبع » .

ولا يمكن أن تكون الهداية إلى الحق — وهى من عند الله — مجرد هداية إلى الحقيقة النظرية أو إلى الفكرة الصائبة وحدها . بل لابد أن تتمدى ذلك فتصبح هداية إلى السلوك القويم . إذ لا فصل بين النظر والعمل فى الثقافة الاسلامىة . ولا خىر فى علم عندها إلا إذا كان تحته عمل . وبعبارة أخرى فإن البحث عن الحقيقة أو عن الحق فى الثقافة الاسلامىة لا يمكن أن يكون مجرد بحث معرفى مجرد بل لابد أن يمازجه التفتيش عن قواعد السلوك من الناحية الاخلاقىة .

تلك هى أول سمة من السمات البارزة التى تستطيع أن تذكرها فى بحث الثقافة الإسلامىة عن الحقيقة : عدم الفصل بين النظر والعمل أو بين النظرية والتطبيق . وليس من سبيل الصدفة أن تضع هذه الثقافة كلمة الباطل فى مقابل كلمة الحق .

وذلك لأن الحق في نظرها لا يعنى مجرد الصحة، أو السلامة، في التفكير المنطقي النظري بل يشير في معناها إلى دائرة أكثر شمولاً واتساعاً تتداخل بطريقة أو أخرى مع دائرة الخير. كما أن كلمة الباطل لا تعنى فقط الفساد في التفكير بل تشير في معناها إلى دائرة أكثر شمولاً واتساعاً تتداخل على نحو أو آخر مع دائرة أخرى هي دائرة الشر.

والاسلام نفسه ليس ديناً عقائدياً بالمعنى المجرد الفلسفي بل هو نظام إجتماعي كامل يقوم على أساس ديني، ولا نستطيع أن نفصل فيه بين نظر وتطبيق، أو عقيدة وتشريع.

ولا أدل أيضاً على المزج بين النظر والتطبيق في الثقافة الإسلامية من تلك المكانة الفريدة التي أفردتها هذه الثقافة للعمل. فالإيمان لا يكاد يذكر في القرآن إلا وهو مقرون بالعمل. والآيات القرآنية التي تشيد بالعمل في القرآن الكريم كثيرة وكثرتها راجعة إلى أن الله تعالى قد خلق الإنسان وهو يعلم أن آفته الكبرى هي الجدل والنقاش اللفظي: «وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً»، «خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصم مبين»، «يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون».

في هذا المنظور نستطيع أن نضع بعض القضايا التي شغلت بها هذه الثقافة الإسلامية. مثلاً ذلك قضية تحريم علم الكلام باعتبار أنه العلم الذي يبحث في أمور العقيدة من الناحية النظرية الصرفة ولا يتناول الأحكام العملية، وباعتبار أن المتكلمين قوم شغلهم مجرد القول بالعمل. فقد حرم الرسول عليه الصلاة والسلام الجدل في العقائد، في قوله مثلاً: «ما ضلّ قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل»، وفي حديث آخر له قال: «هلك المتطعون»، وكررها ثلاث مرات، والمتنطعون هم المتمتعون في البحث والاستقصاء وقد حرّم البحث في العقائد بما يتناوله علم الكلام الأئمة: الشافعي ومالك، وأحمد بن حنبل وسفيان وجميع أهل

الحديث من السلف . قرأى الشافعى يوم ناظر أحد متكلمي المعتزلة أنه ، لأن يلقي الله عز وجل العبد بكل ذنب ما خلا الشرك بالله خير له من أن يلقاه بشيء . من علم الكلام ، . . . وقال أحمد بن حنبل : « لا يفلح صاحب الكلام أبداً ، ولا تكاد ترى أحداً نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل (أى فساد) » . وذهب مالك إلى أنه لا يجوز شهادة أهل البع والاهواء . . . وفي رأى بعض الصحابة أنه أراد بأهل الاهواء أهل الكلام على أى مذهب كانوا . وقد وقف الإمام الغزالي من علم الكلام موقفاً وسطاً بين التحليل والتحريم فقال في كتاب قواعد العقائد من إحياء علوم الدين : « إن فيه منفعة وفيه مضرة : أما مضرته فإثارة الشبهات وتحريك العقائد وإزالتها عن الجزم والتصميم . وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفة ما على ما هي عليه ولكن هيات . فليس في الكلام وفاء بهذا الطالب الشريف . ولعل التحليل والتحليل فيه أكثر من الكشف والتعريف . . . بل منفعته شيء واحد . وهو حراسة العقيدة التي ترجعناها على العوام وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل » .

لكن من الحق القول إن تحريم علم الكلام بما يتطوى عليه من بحث نظري في الحقيقة الدينية أو العقائدية لم يحقق أغراضه كما أريد له في الثقافة الإسلامية . فقد خاض علماء الكلام والفلاسفة الإسلاميون في أمور نظرية عديدة ، تناول أكثرها أمور العقيدة والإيمان . وكانوا في هذا إما متأثرين بالثقافات الأجنبية من يونانية وفارسية وهندية وإما مشاركين في بحوثهم النظرية في الواقع السياسي الذي اضطرب فيه الأمة الإسلامية حول مسألة الخلافة . ومن الطريف أن نشير هنا إلى أن الغزالي نفسه الذي حرم الاشتغال بعلم الكلام والفلسفة قد اتهم بأنه كان مرئوجاً لها وما لبثت النظرى في الحقيقة الدينية نظراً لكثرة ما اشتملت عليه كنبه من براهين عقلية .

وفي هذا المجال الخاص بعلم الفصل بين النظر والعمل في البحث عن الحقيقة

من وجهة نظر الثقافة الاسلامية نستطيع أن نشير قضية أخرى قضية التوفيق بين الحكمة والشريعة وهى القضية التى وضعتها هذه الثقافة كمهدف أسمى لها . فقد اتفق فلاسفة الاسلام من أمثال الفارابى وابن سينا والغزالى على أن غاية الشريعة وغاية الحكمة أو الفلسفة واحدة تتمثل فى تحقيق السعادة للإنسان عن طريق الاعتقاد الحق وعمل الخير . يقول الشهر سانى فى الملل والنحل : « قالت الفلاسفة : ولما كانت السعادة هى المطلوب لذاتها ، وإنما يكسح الإنسان لنيلها والوصل إليها وهى لا تنال إلا بالحكمة . فالحكمة تطلب إما ليعمل بها وإما تعلم فقط . فانقسمت قسمين : علمى وعملى . فالقسم العلمى هو عمل الخير . والقسم العلمى هو عمل الحق » . ولما كان عمل الحق أو الاشتغال به يؤدي حتما إلى عمل الخير فقد انتهى ابن رشد فى « فصل المقال » ، إلى أن الحكمة والشريعة أختان رضيمان وذهب إلى أنه لم يؤلف هذا الكتاب إلا ليثبت لهؤلاء الذين ظنوا بالحكمة سوءاً من ناحية مخالفتها للشرع أنها أى الحكمة أكثر اتفاقاً مما ظنوا مع أصول الشرع عندما يقفون على كنهها ، ولثبت أيضاً للذين ظنوا بالشرع سوءاً من ناحية عدم اتفاقه مع الحكمة أنه أى للشرع أكثر اتفاقاً مع الحكمة إذا روعى فى تأويله التأويل المشروع وعدم خرق الإجماع » . وجدير بالذكر أن ابن رشد فى توفيقه بين الحكمة والشريعة قد اقتفى فى هذا أثر محمد بن تومرت مبدى الموحدين الذى أورد فى كتابه « أعز ما يطلب » ، مقابلات كثيرة ومفيدة بين القياس الشرعى والقياس العقلى .

لكن من الحق أن نقول أيضاً إن تاريخ الفكر الإسلامى قد زودنا بمظاهر كثيرة للعداء بين أهل النظر العقلى أو الفلاسفة وبين أهل الشريعة من الفقهاء . فبلغ الأمر بالفقهاء إلى أن حرّموا الاشتغال بحكمة الفلاسفة واتهموا الفلاسفة فى دينهم . وفتوى الفقيه ابن الصلاح مشهورة قال فيها : « الفلسفة أس السفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال ومثار الزيف والزندقة ، ومن تفلسف هيمت

بصيرته من محاسن الشريعة المطهرة (فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث
والأصول والمقائد) . وفي هذه الفتوى حرّم ابن الصلاح الاشتغال بعلم المطلق
أيضاً لأنه مدخل الفلسفة ومدخل الشرر ، وفي الطرف المقابل نجد الفلاسفة
يتوجسون من الفقهاء ، ويغشون مغبة إذاعة الحكمة بين الجمهور وذلك لاعتقاد
كثير منهم أن الشريعة هي علم الظاهر الذي يختلف عن علوم البرهان من حيث
أنها تقوم على التأويل والاستدلال . في هذا الصدد نستطيع مثلاً أن نشير إلى ما
ذهب إليه الفارابي من أن الفلسفة أو الحكمة ينبغي ألا تبذل لجميع الناس بل
لن يستحقها فقط . وقد فصل فصلاً تاماً بين ما يقدم إلى أهل النظر العقلي وما
يقدر على فهمه أصحاب النظر الشرعي . وذلك لأن هؤلاء لا يؤخذون بما
لا يطيقون تصوره . . . فلذلك ما قد خوطبوا إلا بما قدروا على تصوره وإدراكه
وتفهمه ، (اجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو) . وإلى مثل هذا الرأي
ذهب ابن سينا في كتاب « النجاة » . فبعد أن أثبت حاجة الناس إلى وجود نبي
نعمه ينصح بالآل يرود العامة بشيء من الفلسفة لأنه لو فعل « فقد عظم عليهم
الشغل وشوش فيما بين أيديهم الدين وأوقعهم فيما لا يخلص عنه » . ثم إن
ابن سينا صاحب حكمة مشرقية خاصة لا يريد أن يظهرها إلا للعارفين — فهو
يقول في مقدمة كتاب الشفاء : « ومن أراد الحق الذي لا هجمة فيه فعليه بطلب
ذلك الكتاب : الحكمة المشرقية . ومن أراد الحق على طريق فيه ترص إلى
الشركاء ، وتبسط كثير ، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر ،
فعليه بهذا الكتاب « الشفاء » . وموقف الغزالي معروف وهو « الجامع العوام عن
علم الكلام » (عنوان لأحد كتبه) . وهو يقول في الإحياء : « أما البحث في
الأسرار الإلهية فيجب كف الناس عن البحث عنها وردهم إلى ما نطق به الشرع ،
ففي ذلك مقنع للموفق . فبكم من شخص خاض في العلوم واستضر بها . ولو لم

يخض فيها لكان حاله أحسن في الدين مما صار إليه . ولا ينسکر كون العلم ضارا لبعض الناس كما يضر لحم الطير وأنواع الحلوى اللطيفة بالصبي الرضيع ، .
 وبكذا نرى أن شعار التوفيق بين الحكمة والشرعية الذي نادى به الفلاسفة الإسلاميون لم يحظ بتطبيق عملي لأنه اقترن عند أكثرهم بحظر الحكمة على الجمهور وتضييق دائرة طلاب الحقيقة وعشاقها ، في الوقت الذي كان ينبغي أن يؤدي على العكس من ذلك إلى إذاعة الحكمة بين أكبر عدد من الناس من القائمين على تنفيذ تعاليم الشريعة .

والقول بتضييق دائرة طلاب الحقيقة يسوقنا إلى إثارة اتجاه آخر في البحث عن الحقيقة عندهم أراد أصحابه أن يحصروا الحقيقة هم أيضا في نطاق ضيق جداً . وذلك لأن الحقيقة عندهم كانت تعني شيئا آخر يختلف عن تلك الحقيقة العلمية التي يصل إليها الفلاسفة وتختلف كذلك عن الحقيقة عند رجال الشريعة ، من حيث أن هؤلاء وأولئك يصلون إلى الحقيقة بعقولهم ، أما أصحاب هذا الاتجاه ، وهم المتصوفة ، فانهم ذهبوا إلى أن الحقيقة ليست حقيقة العالم وليست أيضا حقيقة الإنسان العاقل بل هي حقيقة الإنسان العارف : أي العارف بالله ، الذي يتعدى حدود الظاهر وقيوده بمعرفته ، تلك المعرفة التي تقوم عند الصوفية على الذوق ، وتستند إلى ملكة القلب أو السر . وهي بهذا تختلف عن تلك المعرفة العقلية التي تقدم إلى الإنسان معقولات وأساليب جافة ينظر إليها رجال التصوف على أنها حجب كثيفة تحجب الحقيقة عن الإنسان . وعن طريق الإرادة يتم التحول الذي ينشده الصوفية : تحول الإنسان من مألوف حياته ، وتحول النفس من مألوف عاداتها وتجردها من جميع الشهوات والرغبات البدنية ، أو إيمانها لهذه الرغبات والشهوات وذلك ليتم الميلاد الجديد للإنسان ، ميلاده الروحي الذي تمثل التوبة أولى لحظاته . ثم يأخذ الإنسان بعد ذلك في الترقى درجة درجة في معراج الحياة الروحية ، يجذبه فيه شوق ملح نحو الله ، وشعور غامر يستولى على قلبه ويدعوه

إلى شهود الله والفناء فيه . وهذا الممرّاج الروحي وليد تطهير النفس وتركيتها وتصفيتها . وذلك عن طريق المجاهدة والرياضة الروحية التي تمثل عند الصوفية طريقاً شاقاً طويلاً، أطلقوا عليه اسم الطريقة أو السفر أو السلوك، وقد قسموا هذه الطريقة إلى مراحل أو منازل سموها بالمقامات ، كما سموا الأحداث النفسية والمغامرات الروحية التي تعرض للسالكين فيها باسم الأحوال .

والمتصوفة كلهم يعتقدون أن الحقيقة تتصل بأحكام الباطن وأعمال القلوب ولهذا يضعون علم الحقيقة في مقابل أحكام الشريعة وهي تمثل عندهم — كما يقول القشيري في رسالته — أمراً بالتزام العبودية من حيث أنها مناط تكليف الخلق، في حين أن الحقيقة مشاهدة للربوبية . لكن هذه المشاهدة لا تشرق على أصحابها إلا بعد ضروب من المجاهدات الروحية . وفي هذا مزج بين النظر والعمل .

* * *

هذا عن السمة الأولى للبحث عن الحقيقة في الثقافة الإسلامية ، وأعني بها عدم الفصل بين النظر والعمل ، وقد جرّنا الحديث عن هذه السمة إلى إثارة بعض القضايا مثل قضية نقد علم الكلام أو نقد الجدول النظري في أمور الحقيقة الدينية ، وقضية التوفيق بين الحكمة والشريعة وقضية المعرفة الصوفية وصلاتها بالمجاهدات الروحية .

وكل بحث في الحقيقة لابد أن يحدد الباحث فيه مركز الإنسان من العالم ويعيّن مركز الثقل — ولا أقول نقطة البدء . فيوضح لنا فيما إذا كان مركز الثقل هذا قائماً في الإنسان أم في العالم .

وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تشير إلى أن الإنسان بأنه يمكن أن يكون مركزاً للعالم كله ومسيطر عليه ، فهو خليفة الله في أرضه وهو الذي حمل الأمانة بعد أن بين أن يحملها السموات والأرض والجبال وهو الذي سخر له الله ما في

السموات وما في الأرض ولقد نصّ الله في كتابه العزيز أنه كرم بنى آدم وأن
« الأرض وضعها للإنعام .. الخ .

لكن ليس هذا إلا وجه واحد من الصورة أو من العملة . وإذا أردت أن
تقف على الوجه الآخر فاقراً مثلاً هذه الآيات : « أنتم أشد خلقاً أم السماء بناها ،
« وخلق السوات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون ،
« أم خلقوا من غير شيء ؟ أم هم الخالقون ؟ أم خلقوا السموات والأرض
بل لا يوقنون ، أم عندهم خزائن ربك ، أم هم المسيطرون ، ؟ » .

ومعنى هذا أن القرآن الكريم يعد أن رفع من شأن الإنسان أراد أن يوقفه
على حدوده ، ويظهره على أن الكون أكبر منه وعلى أن مركز الثقل في بحثه عن
الحقيقة لا يوجد في عقله هو بل الأخرى أن نقول إنه موجود في الطبيعة ، وهذه
سمة أخرى هامة من سمات مفهوم الحقيقة في الثقافة الإسلامية .

ولم يكتف القرآن الكريم بذلك بل نراه يحرص على أن يذكر الإنسان بأصله
الترابي وبأن تسوية الله له كانت من المسادة : تارة من ماء مهين ، وتارة « من
طين ، وأخرى « من صلصال من حمأ مسنون ، ورابعة من تراب . « ومن آياته
أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون » .

ولم يفعل أبو العلاء المعري شيئاً إلا أنه أكد هذا المعنى القرآن في الأصل
حين قال : « والذى حارت البرية فيه ... حيوان مستحدث من تراب » .

* * *

كل هذا من شأنه أن يوقفنا على الصورة الحقيقية للإنسان كما أراد القرآن
الكريم أن يقدمها لنا . فقد حرص الله تعالى في كتابه العزيز ليس فقط على أن
يقول للإنسان إنه مرتبط بالعالم الذي لا يمثل فيه إلا جزءاً منه فقط بل على أن
يقدم لنا إلى جانب صورة الإنسان الذي نفخ فيه من روحه وسواه تسوية ربانية

صورة الانسان المرتبط بمحيطه وتاريخه المادى الامر الذى يدعونا حتماً إلى إعادة النظر فى ذلك ، الكوجيتو ، الاسلامى الروحى الذى اقتطع تمسكاً من محيطه المادى وصور دائماً على أنه يمثل حقيقة الإنية الاسلامية وجوهر الثقافة الشرقية أو العربية بوجه عام .

* * *

هذا الانسان الذى وضع فى موضعه من العالم وإرتبط بتاريخه المادى هو الذى عهد إليه الله إذن بالبحث عن الحقيقة وهو الذى حمّله تعالى تلك الأمانة الشريفة .

لكن ما موضوع الحقيقة ؟ أعنى أين توجد الحقيقة ؟ وأين يتجسّد الانسان فى بحثه عنها ؟

إذا أراد الانسان أن يبحث عن الحقيقة ، فعليه بالواقع الطبيعى الديالكتيك المتحرك . وتلك سمة أخرى من سمات مفهوم الحقيقة فى الثقافة الاسلامية القرآنية . فالقرآن كله دعوة موجهة إلى الانسان ليتأمل آيات الله فى الكون أو الطبيعة وذلك لأن الطبيعة فى القرآن مصدر للثقة واليقين ، وليست ظلالاً أو أشباحاً أو مصدراً للمعرفة الظنية كما نظرت إليها الثقافة اليونانية . الطبيعة فى حركة مستمرة الأرض الميتة يحييها الله ويخرج منها حبساً . والليل لا يظل ليلاً . بل يسلب منه النهار والشمس تهرى . والقمر قدّره العلى القدير منازل . والأرض تراها غاشقة ، فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت ، . . الخ . . وهذه الصور الكثيرة التى يدعونا الله إلى تأملها يقدمها لنا على أنها آيات . ولهذا فليس من المعقول أن تكون وسيلتنا إلى إدراكها مجرد الحواس . لأن الحواس تؤدى بصاحبها إلى إشباع حسه ولا تؤدى إلى تجاوز المدركات الحسية التى هى أيضاً عصوره فى الواقع الجزئى الكونى الثابت ، لأنها تعجز بطبيعتها عن أن تقدم حركة الكون

وحركة الأشياء أما العقل فهو الذى يقدر على هذا كله . ولهذا نستطيع أن نقول فى اطمئنان ان الدعوة إلى تأمل الطبيعة فى القرآن الكريم دعوة عقلية وليست حسية لأنها ليست مقصودة لذاتها ، بل هى فى صميمها دعوة إلى قراءة آيات الله فى الكون . ودعوة إلى تأمل حركة الظواهر الكونية وصيرورتها .

وهذا يدعونا إلى استخلاص سمة أخرى من سمات الثقافة الاسلامية بوجه عام وهى أنها عقلية دياكتيكية ، تدعونا إلى تأمل الواقع الكونى بالعقل ، ومصاحبة هذا الواقع للوقوف على أبعاده الحقيقية التى تهدينا إلى سر الكون وروحه . ولهذا كانت السور التى تحكى لنا هذا الديالكتيك الكونى موجهة كلها لاولى الابصار ، أو لاولى الالباب ، أو لقوم يعقلون ، أو لقوم يتفكرون ..

* * *

غير أن كلمة العقل كلمة مضللة . فقد يفهم العقل على أنه العقل المجرد البعيد عن الواقع . ولهذا النوع من العقل هو الذى لجأت إليه الثقافة اليونانية بصفة خاصة ، واستحقت بسببه نقد علماء الكلام وعلماء الأصول الاسلاميين . ومن هذه الزاوية استطاعت الثقافة الاسلامية أن تقدم نقداً عاماً شاملاً للثقافة اليونانية تناول عديداً من الافكار المنطقية والفلسفية .

وقبل أن نعرض لأهم هذه الافكار يحسن أن نشير إلى معنى الصدق فى الثقافة العربية الاسلامية . إذ يتوقف على تحديد هذا المعنى فهم الاتجاه التجريبي الواقعى الذى يميز منهج هذه الثقافة فى بحثها عن الحقيقة .

يقال فى اللغة : صدق فلان فى الحديث . أى أخبر بالواقع . ويروى أن أبا بكر لما سئل عن مدى صحة كلام الرسول فى حادث الإسراء قال : والله إن كان قال كذلك لقد صدق ، ولذلك سمي بالصدّيق . ويقال فى اللغة أيضاً : صدق فى القتال ونحوه . أى أقبل عليه فى قوة . وصدق فلاناً الوعد : أى أوفى به ، إذ يقول الله تعالى : ولقد صدقكم الله وعده ، .

وثمة كلمتان هامتان مشتقتان من مادة : صدق، ويكثر استعمالهما في علم المنطق بالذات . وكلاهما كبير الدلالة على ارتباط الصدق بالواقع في الثقافة الإسلامية ؛ وهاتان الكلمتان هما : كلمة للتصديقات وكلمة للماصدقات .

ولنبداً بالكلمة الأولى . فالتصديقات جمع تصديق . والتصديق هو حكم الدهن بين معنيين متصورين بأن أحدهما الآخر أو ليس الآخر ، واعتقاده صدق ذلك الحكم ، أى مطابقة هذا المتصور في الذهن للوجود الخارجى عن الذهن ، (البصائر النصيرية في علم المنطق للشيخ الساوى) . وقد قسم المناطقة العرب مباحث المنطق إلى بابين كبيرين : باب التصورات وباب التصديقات ، والتصديقات هى القضايا . وقد أطلقوا على القضايا اسم التصديقات لأن القضايا عندهم لا يمكن إلا أن تكون متضمنة لأحكام تحتمل الصدق والكذب . القضية في الثقافة الإسلامية هى الجملة اللفظية التى يقضى فيها بأمر أو بحكم . القضية ليس لها دكون لفظى ، مستقلة عما يجرى من الواقع ، كما يصورها لنا فلاسفة التحليل المعاصرون وأصحاب الفلسفة الوضعية المنطقية . القضية عندهم تعبير عن الواقع . إنها تعبير عن وجود تلازم في النسبة بين طرفين هما طرفى الحكم . وليس من الضروري بعد هذا أن يكون هناك تطابق بين مدلول القضية وما يجرى في الواقع الآن ، لأن هذا لا يتحقق إلا عندما يكون الحكم الذى تتضمنه القضية خيراً ، أى عندما يكون الحكم مخبراً لحدث يجرى في الواقع الآن . لكن حسبنا أن تكون القضية تمبيراً عن التلازم في الوقوع بين طرفى الحكم .

والكلمة الثانية التى أشرنا إليها على أنها من مشتقات الصدق في الثقافة الإسلامية هى كلمة الماصدقات . والماصدقات هم الأفراد الحقيقيون الذين يشير الحد إليهم وينطبق عليهم في الواقع : الماصدقات تمثل الغطاء الذهبى الذى يخضع على الألفاظ أو العملات الورقية قيمتها ، وذلك لأنه غطاء له كيان في الواقع أو الإمكان الذهني . ولهذا ارتباط الماصدق بالمفهوم في الثقافة الإسلامية . وبوسعنا

أن نقول بوجه عام إن هذه الثقافة ثقافة ما صدقات ذوات مفاهيم أو ثقافة مفاهيم ذوات ما صدقات .

وبتحليلنا لهاتين الكلمتين يتضح لنا أن الثقافة الإسلامية تقف على النقيض من بعض التيارات الصورية الإسمية في الفلسفة والمنطق ، وخص بالذكر هنا تيار الفلسفة الوضعية المنطقية وفلسفة التحليل إذ لا يمكن أن توافق هذه النزعات مثلاً على تسمية القضايا بالـ « تصديقات » . أما الماصدقات عند أصحاب هذه النزعات فهم يصرحون لنا دائماً أنها ما صدقات بدون مفهومات أو مفاهيم . أو أنها رموز بلا مرموزات .

نعود الآن إلى تنازل بعض الأفكار المنطقية التي تعكس الاتجاه التجريبي الحسي في منهج الثقافة الإسلامية ، ذلك الاتجاه الذي استطاعت به هذه الثقافة أن تعارض الثقافة اليونانية وتؤكد من خلال هذه المعارضة شخصيتها واستقلالها .

فنحن نعلم أن الثقافة اليونانية كانت تقوم في أساسها على عقيدة راسخة وهي عقيدة قيام الماهيات أو وجودها في الخارج : إما على شكل ماهيات مجردة توجد في عالم مفارق ، وإما على صورة ماهيات نوعية ثابتة في الطبيعة منذ الأزل ، ورأسخة في السكون تمثل أنواعاً ، ويحتل كل نوع منها غانة معينة ويتمتع على أي فرد من أفراد النوع الواحد أن ينتقل إلى غانة النوع الآخر . والرأي الأول يمثل أفلاطون ، بينما يمثل الثاني أرسطو .

وقد رأى الإسلاميون بالنسبة إلى الماهية بوجه عام أنها مادامت تعبر عن السكلى ، فإنه لا وجود لها إلا في الأذهان لأن السكلى لا يكون إلا في الأذهان لا في الأعيان أو الواقع . فليس في الخارج إلا وجود عيني . وفي هذه النظرة الحسية نقد لموقف أفلاطون في قوله بوجود المثل باعتبارها ماهيات مجردة — وهو قول يوحى بالقول بتعدد القدماء — ، وفيه أيضاً نقد لأرسطو في قوله بتحقيق

الماهيات النوعية في الخارج وبثباتها . وعدم اعتراف علماء أصول الفقه وأصول الدين بقيام الماهيات في الخارج يعود إلى أنهم تصوروا أننا لو قلنا بهذا القول لانتفى بنا الأمر إلى القول بوجوده واجب الوجود ، أو الله باعتباره مجرد ماهية أو مجرد فكرة ذهنية . فلهذه الماهيات عند الإسلاميين ليست إلا أموراً تقديرية إعتبارية في الذهن ولا وجود لها في الخارج .

وقولهم عن الماهيات إنها مجرد أمور تقديرية قدساقهم إلى نقد الحد الأرسطي باعتبار أنه يمثل قمة العلم عند أرسطو ، وباعتبار أنه المعرف للماهية الشيء أو ذاته أو كنهه . ويعترض الأصوليون على هذا بأن التوصل إلى كنه الشيء أو ماهيته أمر مستعذر أو عسير . أما الحد عندهم فغاياته أن يكون تمييزاً بين المحدود وغيره . وهذا التمييز لا يكون إلا عن طريق الوصف أو الشرح ، أى بالقول المفسر لإسم الحد وصفاته عند مستعمله . ويلاحظ ابن قيمية مثلاً أن العلوم كلها فيها تصورات وصل إليها العلماء لكنهم لم يستدوا فيها على الجنس والفصل (وهما الدعامتان اللتان يقوم عليهما الحد الأرسطي) بل استندوا فيها إلى وصف المحدود وتمييزه عن غيره . هذا فضلاً عن أن افتراض الوصول إلى الحد التام يعنى قيام حدود أبدية ثابتة مستمرة في أى علم من العلوم ، وهذا باطل ، لأن العلم في تغير وتحول .

ثم انتقل المسلمون من تقدم الحدود والماهيات الكلية إلى نقد القضايا الكلية ، وبالتالي إلى نقد القياس الأرسطي الذى يعتمد على مقدمة كلية مصدرها الذهن . هنا ويقدم المسلمون أولاً مصادر أخرى لليقين في المقدمة الكبرى للقياس ، فيقولون بالمجربات والتواترات التى استعملها الناطقة الأرسططاليون باعتبار أنها غير مؤدية إلى اليقين .

أما المجربات فهى الأساس في التجربة أو التجريب الذى يعول عليه في العلوم

الاستقرائية . وبالنسبة إلى المتواترات فهي مصدر كبير لليقين في بعض العلوم التي يقف على رأسها علوم الحديث كمصدر رئيسي للتشريع الإسلامي .

أما تقدم للقضية الكلية فيمكن فيه أن نشير إلى نقد ابن تيمية للقضية الكلية وقوله عنها إنها قضية لا فائدة منها ، لأن العلم بها يتطلب العلم بأفرادها ، وهو أمر يستمد من الخبرة أو التجربة ، ويرى ابن تيمية (أنظر كتبه : كتاب الرد على المنطقيين — موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول — نقض المنطق — مجموع الرسائل الكبرى) أن الإنسان يتوصل إلى القضية الجزئية قبل التوصل إلى القضية الكلية . ويذهب إلى أن القضية الكلية ليست إلا تعديداً لأفراد جزئية مندرجة تحتها . والبرهان الذي يشتمل على قضية كلية لا يعطى شيئاً جديداً ، بل هو مصادرة على المطلوب . ولم يعترف ابن تيمية بفائدة للقضية الكلية إلا في الرياضيات والأمور الدينية .

وقد أدى هذا النقد الذي أورده ابن تيمية للقضية الكلية إلى نقد الجانب الذي يقيد العلم ،

تلك إشارة عابرة عن أخذ المسلمين بالمنهج التجريبي في تفسيكهم العام وفي الدراسات المنطقية . أما عن اتباعهم المنهج التجريبي في ميدان العلوم فأمر معروف . ويكفي أن نذكر في هذا المجال أسماء علماء كبار مثل جابر بن حيان وأبو بكر الرازي والبيروني وابن الهيثم والمجريطي وابن سينا وغيرهم وغيرهم ممن كان لهم أكبر الأثر في نهضة العلم في الحضارة الأوروبية .

لكن هذا المنهج التجريبي العلمي الذي أخذ المسلمون أنفسهم به نتيجة لانفتاحهم وبدافع الوقوف في وجه العقل اليوناني المجرد لا ينبغي أن يؤدي بنا إلى أن نصف الثقافة الإسلامية بأنها ثقافة حسية إذ أنها كانت وستظل دائماً ثقافة عقلية نظراً لاهتمامها بالواقع الطبيعي السكوني وبحركة تطوره الديالكتيكي .

* * *

وقد تجملت مقاومة الثقافة الإسلامية للتجريد ليس فقط في أخذها بالمنهج التجريبي ، بل في اعترافها بقيمة التاريخ ، أو بقيمة الحقيقة التاريخية . ونحن نعلم أن التاريخ نوعان : تاريخ الكون والمادة وتاريخ البشر والأمم والشعوب وقد عرضنا فيما سبق للنوع الأول عندما ربطنا الإنسان بتاريخه المادى وبجدوره الترابية وأيضاً عندما تحدثنا عن تأمل الإنسان لتطور الكون وصيروته . أما النوع الثانى من التاريخ فقد اهتم به القرآن الكريم اهتماما خاصا ، إنه يحكى لنا قصة الأنبياء مع شعوبهم وقصة ضلال هذه الشعوب وإيمانها لإقرأ قصة نوح مع قومه وقصة موسى مع فرعون ومع بنى إسرائيل وقصة اليهود ومخاجتهم وقصة يحيى ومريم والمسيح . . . الخ . تجد عرضا لآراءنا لأخبار الأمم ، وتشعر أن الحقيقة التى أراد أن يقدمها الله لآلبيه الكريم وللناس أجمعين ليست حقيقة مجردة ، بل هى مصاحبة لحركة التاريخ وتطوره وكل ما يدعونا إليه القرآن فى أواخر تلك القصص التاريخية من تفكير ونظر واعتبار ليس من قبيل التحذير العام المجرد لأنه تحذير يستند إلى وقائع التاريخ ونبض الحياة .

* * *

وبعد ، فى ضوء وقوفنا على تلك السمات المتعددة لمفهوم الحقيقة فى الثقافة الإسلامية نستطيع الآن أن نوضح بعض المفاهيم المرتبطة بالحق والصدق فى نظر رجال هذه الثقافة .

فالبحت عن الحقيقة فى الثقافة العربية الإسلامية يرتبط أشد الارتباط فى المحل الاول بالدين الإسلامى كعقيدة Dogma وكشريعة Law أيضاً (مع ملاحظة أن الشريعة تضم مجموعة الآوامر Prescriptions والنواهى التى فرضها الشارع) فلم يكن البحت فى الحكمة Wisdom فى هذه الثقافة يبحثاً لمجرد لذة البحت النظرى وحده ، بل كان يتابع ليخدم العقيدة أولاً . وبالذات والأمثلة على هذا كثيرة . فقد وجد علماء الكلام الاسلاميون عند الفلاسفة الذريين اليونان

مثل أبيقور وإبيقس نظرية الذرات أو الجواهر الفردة مثلاً ، فاقنّبسوها لتخدم القول بالحدوث أو الخلق من العدم. وذلك لأنها تقوم على استحالة تقسيم الأشياء إلى ما لا نهاية ، وتفرض وجوب الوقوف عند حدود معينة هي نهايات التقسيم أو الوحدات المتناهية في الصغر التي يؤدي القول بها إلى القول بوجود محدث أو خالق للعالم . ووجدوا أن اليونان يقولون بانفصال الماهية عن الوجود فارتأوا في هذا القول لأنه يؤدي إلى أن يكون الله مجرد فكرة ذهنية ، وهم أرادوا أن يكون الله وجوداً متحققاً ، ومن ثم وحدوا بين الماهية والوجود أو قالوا بأن الماهية لا توجد إلا في الذهن ولا توجد في الخارج أبداً . ورفضوا فكرة المحرك الأول عند أرسطو لأنها تتضمن إنكار العناية الإلهية . ورفض الغزالي القول بالسببية لأنه رأى فيها ما يوحى باستقلال الكون عن خالقه وعندما رد عليه ابن رشد وقرر أن الإيمان بالتحتمية في الكون وارتباط الأسباب بالمسببات لا يمنع من الاعتقاد بوجود الله وتأثيره في الكون (وقد تأثر بهذا الرأي الامام محمد عبده بعد هذا) كان في رده هذا إنما يقول ما يعتقد أنه يخدم العقيدة . وقد دافع ابن خلدون بطريقة خاصة عن السببية أو رابطة العملية وفسّر عن طريقها حركة التاريخ وتطور العلاقات البشرية ، وكان لا يجد في هذا تمارضاً مع العقيدة المخ .

لكن الحديث عن العقيدة في الاسلام وارتباط البحث عن الحقيقة بها أمر ينبغي أن نلقى عليه أضواء كافية . إذ قد يفهم القارئ العربي من كلمة العقيدة الأمور التي لا تقبل مناقشة من جانب العقل ، وأنها بهذا تقال في مقابل العقل والأمور العقلية . فما تفرضه العقيدة لا يصلح أن يناقشه العقل . لكن العقيدة في الدين الاسلامي مؤسسه على العقل أصلاً . وهناك آيات كثيرة في القرآن الكريم تحض على تحكيم العقل والنظر في ملكوت السموات والأرض . وقد ذهب بعض المتكلمين والفقهاء إلى أن النظر العقلي فرض كفاية على كل مسلم . ومن

هنا نستطيع أن نقول بوجه عام إن الجمع بين الحقيقة والعقيدة أو بين العقل والنقل في الثقافة الإسلامية لم يكن من قبيل الجمع بين الأضداد . بل كان جمعا مشروعا حفص عليه الدين الاسلامي نفسه .

أما ارتباط البحث عن الحقيقة بالشريعة الإسلامية فقد رأينا مصداقا له فيما سبق . إذ أن الثقافة الإسلامية قد نفرت أشد النفور من كل علم لا يقضي إلى عمل ، ومن كل جدل نظري غير مشمر . ومن هنا كان سعيها الدائم للتوفيق بين الحكمة والشريعة على نحو ما رأينا .

هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى نستطيع أن نتحدث عن ارتباط مفهوم الحقيقة في الثقافة العربية الإسلامية بمجموعة أخرى من المفاهيم مثل الصدق في القول والعمل ، والعمل يعني الإخلاص فيه *fidolity* ، والإقبال عليه بروح الجهد . كما يقال : صدق في القتال ، أى أقبل عليه في قوة ، وكما يقال : صدق فلانا الوعد أى أوفى به . بل إن التماثل في اللغة العربية بين الحق والباطل يدل على أن إهدار الحق أو الحقيقة يكون أول ما يكون فى ارتكاب الباطل ، ويدل أيضا على أن الذى يسمى إلى الحقيقة لابد أن يكون فى الوقت نفسه ذا سلوك قويم . فالبحث عن الحقيقة فى الثقافة الإسلامية مرتبط إذن بعمل الخير *right behaviour* والبعد عن الشر . وذلك لأن العلم فى الإسلام أمانة . ومن يضطلع بهذه الأمانة لا يمكن أن يتناقض مع نفسه ، فيكون أميناً من الناحية النظرية غير أمين من الناحية العملية . يقول الله تعالى : « من يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً » .

وارتباط الحق بالصدق الواقعي فى الثقافة الإسلامية يتيح لنا أن نتحدث عن مجموعة أخرى من المفاهيم المرتبطة به . فالحق من هذه الناحية لا يمكن أن يكون مطلقاً *absolute* أو ثابتاً . بل لابد أن يكون نسبياً *relative* ، يتطور بتطور الواقع ، وهو فى تطوره مقيد به فى نموه *development* . الحق لا يكون مطلقاً

إلا عند الحديث عن الله واجب الوجود ومصدر الحقيقة . أما في عالمنا فهو حق
 لسي . ولا مجال هنا للحديث عن ضرورة مطلقة أو يقين Certainty مطلق .
 لقد رفض علماء الأصول العرب اليقين في المقدمات السككية لأنها توحي بثبات
 الحقيقة وثبات العلم، وهما متغيران. وفضلوا على هذه المقدمات الشرطية والاقيسة
 الشرطية أو كما كانوا يسمونها « أقيسة التلازم » ، متأثرين في هذا بالرواقيين .
 وذلك لأن اليقين الذي تنطوي عليه المقدمة الشرطية يقين مشروط ، قائم فقط
 في العلاقة بين فعل الشرط وجوابه ، أو في العلاقة بين المقدم والتالي أو بين اللازم
 والمعلوم ؛ لكنه ليس قائما في أيهما . ليس هناك حقائق ضرورية اللهم إلا في
 ميدان العقيدة . لكن هناك علاقات ضرورية ، تستمد ضرورتها فقط من النسبة
 بين طرفين . وتلازم هذه النسبة مرهون فقط بوجود الطرفين . وذلك لأنها
 نسبة متغيرة وليست ثابتة . وإذا كان المنطق الأرسطي قد أثر في كثير من مظاهر
 الثقافة الإسلامية كالفقه والتفسير والبلاغة والنحو ، فقد أثر فيهما باعتباره
 « أوجانون » ، أي باعتباره أداة فكرية . لكن هذه الثقافة نفسها من خلال
 إهتمامها بالواقع الحسي وبالتجربة المتغيرة المتطورة هي التي استطاعت أن تكشف
 مظاهر القصور في هذا المنطق السكوني الثابت ، وتكشف عدم قدرته على تفسير
 الواقع المتغير .

وهذه المجموعة الأخيرة من المفاهيم تقدم لنا صورة ديناميكية للحقيقة كما
 كانت تؤمن بها الثقافة الإسلامية التي عبرت أصدق تعبير عن تفتح الحضارة
 العربية المزدهرة أو انفتاحها . فبالرغم من تأثر هذه الثقافة بالثقافة اليونانية إلا أنها
 فطنت إلى أن هذه الأخيرة ثقافية راكدة قامت على عقيدة معينة هي عقيدة ثبات
 الأنواع في الطبيعة وقيامها قياما موضوعيا في السكون . الأمر الذي يؤدي حتما
 إلى أن يصاب العلم بالركود ، ويعجز عن الوصول إلى اكتشافات جديدة مادام
 كل شيء قد وضع في الطبيعة منذ الأزل، يقول ابن خلدون في نقده لمنطق أرسطو

• إن الأقيسة المنطقية أحكام ذهنية ، والموجودات الخارجية متشخصة ، فالتطابق بينهما غير يقيني ، لأن المادة قد تحول دونه اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك .
 فدليله شهود لا تلك البراهين المنطقية ، • ومن المفيد هنا أن نشير إلى أن حديث هذه الثقافة الإسلامية عن قوانين الفكر الضرورية ، ومن بينها قانون الهوية identity الذى يوحى بثبات الشيء وعدم تطوره • لا يمكن أن ينفصل عن اهتمامها بالموجّهات أو بالحديث عن الجبهة modality والجبهة عبارة عن الزاوية التى ينظر منها إلى الشيء • ولهذا فإن القول بالجبهة يتضمن رفض الضرورة المطلقة لليقين •

وبوسعنا أن نقول أيضاً إن هذا الانفتاح الذى طبع الثقافة الإسلامية بطابعه الخاص هو الذى جعلها تقيم وزناً للواقع ، ليس فقط للواقع مفهوماً على أنه التجربة بل مفهوماً أيضاً على أنه الممارسة العملية • وذلك لأن الإيمان بالتغير والتطور والدينامية لابد أن ينطوى فى الوقت نفسه على إيمان بالوسائل التى تعيننا على تفهمها ومسايرتها • وهذه الوسائل تنحصر فى التجربة العلمية والممارسة العملية • أما عن التجربة العلمية فقد قدّمت الحضارة الإسلامية أمثلة علماء كبار كان لهم أكبر الأثر فى نهضة العلم فى الحضارة الأوروبية • أما عن الممارسة العملية فإنها تمثل أساساً هاماً من أسس الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية • وقد عيّر الفقهاء عن هذه الممارسة بمبدأ • مراعاة المصالح المرسلة ، وهو مبدأ لا ينبغي أن تفهمه فقط بمعنى برهاتى ينحصر فى معرفة التأقلم مع الواقع • بل علينا أن نفهم من هذه المراعاة للمصالح أنها أداة لتغيير الواقع نفسه ، وذلك عن طريق الفعل ، والفعل الجماعى الجماهيرى بصفة خاصة • وهذا هو المقصود بالبراكتيس praxis • والإسلام كله ملى هذه الناحية ثورة موحى بها أول الأمر ، ولكنها أصبحت بعد هذا ثورة جماهيرية لتغيير الواقع من خلال الفعل •

ومن هذه الناحية يبدو أن هناك علاقة وثيقة بين العقل والثورة فقد وصفتنا

فيما سبق الثقافة الإسلامية بأنها ثقافة عقلية وليست حسية . والشئ الذي نريد أن نضيفه إلى هذا أنها كانت عقلية ثورية . وذلك لأن الواقع الحسى بطبيعته واقع محصور ضيق . والذي يهتم به إنسان محافظ . يريد أن يحافظ على الأوضاع القائمة . أما الواقع المتغير المتحرك الفسيح سواء كان واقعا كونيا أم اجتماعيا ، فلا يصلح له إلا العقل الديالكتيكي أى العقل الثورى القادر وحده على تحريك الواقع وتغييره ، إنه وحده القادر على تجاوز الواقع الطبيعى والاجتماعى عن طريق الإحاطة بامكاناته ودلالاته الكلية واكتشاف علاقات جديدة له لا تظهر فى معطيات الحس التجريبي . وهو وحده القادر على رفض الواقع الحسى والاجتماعى الضيق الآمن والثورة على الأوضاع القائمة المحدودة . والحق أن الدين الإسلامى ما كان له أن يحقق ثورته الكبرى وما كان له أن ينجح فى رفض الأوضاع القائمة السكونية منها والاجتماعية ، إلا لانه دين عقلى دياكتيكي ، ولانه بهذه الصفة نفسه دين ثورى .

ومراعاة هذه الثقافة للواقع على هذه الصورة الرائعة جعلها تقيم وزنا كبيرا فى بحثها عن الحقيقة لأحد مصادر المعرفة اليقينية الهامة ، وهو التواتر أو شهادة الغير Witness . وهذا المصدر هو الأساس فى المعرفة التاريخية وفى رواية الحديث . وقد وضع المسلمون للتواتر أو للدليل النقلى ضوابط ومعايير . والمتواترات — كما يقول ابن سينا فى « النجاة » — هى الأمور المصدق بها من قبل تواتر الأخبار التى لا يصح فى مثلها المواطأة على الكذب لغرض من الأغراض . وتحدث الفلاسفة الإسلاميون عن أنواع المتواترات من مشهورات وذائعات ومقبولات ، وجميعها قد تكون مجرد مظنونيات أى أنها قد تؤدي إلى المعرفة الظنية ، وقد تؤدي إلى معرفة يقينية توحى بالثقة Authenticity ، إذا ما راعينا فيها بعض الضوابط . كأن يكون مصدر الرأى المتواتر من المصادر الموثوق بها الذين عرفوا بالصدق فى القول ، أو كأن يكون هذا المصدر كبير السن كثير التجارب ، أو أن يكون الرأى المتواتر قد صدق به أكبر عدد من

الناس . لكن كل هذه المعايير غير حاسمة في الوصول إلى اليقين . وحسبنا هذا أن نلاحظ اهتمام الثقافة الإسلامية بهذا المصدر الهام من مصادر الحقيقة لأنها عرّكت عليه في علوم الحديث بصفة خاصة على نحو ما أشرنا إلى ذلك سابقاً .

إذا كان المقصود بالديالكتيك هو حركة الواقع فإن الثقافة الإسلامية بعد كل الذي رأيناه من حقاوتها بالواقع في كل جوانبه السكونية والتاريخية لا بد من تكون ثقافة ديالكتيكية ، ولا بد أن تتحف الحقيقة فيها بأنها حقيقة ديالكتيكية وإذا أردنا حقاً أن نقف على نموذج رائع للفكر الديالكتيكي في الثقافة الإسلامية، فأمامنا ابن خلدون الذي لم يدرس من هذه الزاوية حتى الآن كما يستحق أن يدرس . فالدراسة العلمية التي قام بها هذا المفكر للممران البشري وحديثه عن البيئة وأثرها في لون البشر وأمزجتهم ، واعتماده في ملاحظاته على التجربة والاستقراء ، وبخه لعوامل الإنتاج التي تهيمن على الثورة الاقتصادية في المجتمعات البشرية وعلى أسس الطبيعة التي هي من صنع الله والعمل البشري المبذول في العمل ، وتناوله لصور المعاش في المجتمع من زراعة وتجارة وصناعة وآراؤه في الاحتكار وإنكاره له . . كل هذا من شأنه أن يضع هذا المفكر في مصاف أعظم المفكرين الديالكتيكيين .

واهتمام الثقافة الإسلامية بالواقع الديالكتيكي على هذا النحو يقطع لنا بإتمامها عن كل الاتجاهات الضرورية الشكلية في البحث عن الحقيقة . وقد سبق أن أشرنا إلى أن القضية Proposition عند الفلاسفة الإسلاميين لا بد أن تتضمن حكماً . ومعنى هذا أنها ليست مجرد مجموعة من الألفاظ تكون « صورة » أو ترسم « لوحة » ، ما ، ترابط عناصرها ويتغير لونها عند تغييرنا في ترتيب هذه العناصر . كلا . هذه الفكرة الصورية الشكلية عن القضية التي يقدمها لنا فلاسفة التحليل والوضعية المنطقية اليوم لم يعرفها الفلاسفة الإسلاميون . وقد سبق أن أشرنا أيضاً إلى معنى الصدق في الثقافة الإسلامية ورأينا إلى أي حد كان ارتباطه بالواقع . ومعنى هذا أن هذا الصدق بعيد كل البعد عن معنى الصدق عند فلاسفة التحليل

الذين يريدون أن يقطعوا كل صلة بين الصدق والواقع ويذهبون إلى أن القضية الصادقة هي القضية القادرة على توليد قضايا لفظية أخرى . فالقضية الصادقة عندهم هي القضية الولود ، والكاذبة هي القضية العقيم . أما الإسلاميون فلم يرتبط صدق القضية عندهم بولادة الألفاظ ، بل ارتبط بالتطابق adequation مع الواقع ، أو — على الأقل — ارتبط بالتلازم في الوقوع بين طرفي الحكم من ناحية الإمكان الذهني . ولنفس هذا السبب ، ولبعدهم عن كل اتجاه صوري نجدهم يرفضون مبدأ كبداء الإنسجام Coherence بين العناصر المختلفة في بناء الحقيقة . وذلك لأن مثل هذا المبدأ كثيراً ما يؤدي إلى بحوث صورية شكلية عن الحقيقة . بل إنهم لم يعملوا على هذا المبدأ في نظرتهم الجمالية الفنية . وآثروا عليه الإهتمام بتكرار العنصر الواحد (أو الوحدة) مرات متعددة ، وذلك لأن هذا الأساس يقوم على الإهتمام بالجزء الواقعي .

أخيراً هل عرفت الثقافة الإسلامية في بحثها عن الحقيقة المبادئ والمسلمات والمصادر ؟ يقول ابن سينا في كتاب البرهان من كتاب الشفاء : « المبادئ على وجهين : إما مبادئ خاصة بعلم علم مثل اعتقاد وجود الحركة للعالم الطبيعي واعتقاد إمكان انقسام كل مقدار إلى غير نهاية للعالم الرياضي . وإما مبادئ عامة مثل قولنا الأشياء المتساوية لشيء واحد متساوية . فهذا مبدأ يشترك فيه علم الهندسة وعلم الحساب وعلم الهيئة وعلم اللحن وغير ذلك » .

ويتحدث ابن سينا (وغيره من الفلاسفة الإسلاميين) عن البديهيات والأصول الموضوعية والمصادر ، ويفرق بينها على أساس أن الأولى بيّنة بذاتها تفرض نفسها على العقل ، والثانية يفرضها المعلم على المتعلم ويطلبها بالتسليم بها ، وقبول هذا الأخير لها يكون قبول ظن أي عدم تأكد من يقينها أو عدم يقينها . أما المصادر فيطالب المتعلم بالتسليم بها فيسلم بها « مسامحاً » وفي نفسه لها عناده . ولكن المهم أن نلاحظ أن معرفة الإسلاميين بالبديهيات والأصول الموضوعية والمصادر لم ينته بهم أبداً إلى اتخاذ موقف صوري شكلي في تصورهم

للحقيقة ، فلم يقل واحد منهم مثلاً- كما يذهب إلى هذا فلاسفة التحليل المعاصرون- أن لعالم المنطق الحرية المطلقة في فرض ما يشاء من مصادرات ، وفي مطالبتنا بالتسليم بصدقها ما دمنا نرى أنها تؤدي إلى المطلوب منها . وذلك لأن هذه الحرية لا يمكن أن تمارس إلا بالنسبة إلى نوع معين من الحقيقة، وهي الحقيقة الموضوعية اتفاقاً أو الحقيقة التي توضع عليها فلاسفة الوضعية المنطقية . أما الحقيقة التي سعت إليها الثقافة الإسلامية فهي الحقيقة البناءة ، المرتبطة بالعلم والواقع والتي تهدف أساساً إلى اليقين المرتبط بالصدق في معناه الذي حددناه ، والمرتبط كذلك بالمعتقد belief : لا معتقدي أنا وحدي ولا معتقد طائفة محدودة من الناس بل معتقد الآخرين ، كل الآخرين الذين أعيش معهم في المجتمع .

الفصل الثالث

طبيعة المعسرة

. في هذا الفصل سنعرض لطبيعة المعرفة أو تأويلها من حيث أنها مثالية أو واقعية . فنتحدث أولاً عن أشهر الاتهامات المثالية : المثالية المفارقة عند أفلاطون ، والمثالية الذاتية عند بركلي في لاماديته وعند كانت في مذهبه النقدي ، والمثالية المطلقة الموضوعية عند هيجل ، وأخيراً المثالية في العلم . ثم نتحدث بعد ذلك عن فلسفة الظاهرات عند ادمووند هوسرل باعتبارها فلسفة بين بين : المثالية والواقعية . وأخيراً نتحدث عن الواقعية فنفرق بين الواقعية الساذجة والواقعية الفلسفية .

١ - المثالية

« المثالية بالمعنى العام لها كما يقول لالاند Lalande في معجمه الفلسفي هي الاتجاه الفلسفي الذي يرجع كل وجود إلى الفكر بالمعنى الاعلى لهذه الكلمة ، والمثالية بهذا المعنى تقابل الواقعية الوجودية ، . أو هي المذهب الذي يقول : « إن الأشياء الواقعية ليست شيئاً آخر غير أفكارنا نحن . وأنه ليس هناك حقيقة إلا ذواتنا المفكرة . أما وجود الأشياء فقام في أن تكون مدركة نحن . طريق هذه الذوات ولا حقيقة لها وراء ذلك ، وهي ليست كالبرهاتية والحسنية مجرد وسيلة المعرفة إذ أنها تكون مذهباً قائماً بذاته وفطرة شاملة لتكون يدخل تحتها اتجاهات كثيرة قد تختلف في المنهج أو في الوسيلة التي يتخذها كل منها ولكنها تتفق جميعاً في تصورهما للطبيعة المعرفة وفي الاتجاه العام الذي يطبعها .

ويتلخص الموقف المثالي في قضيتين . الأولى سلبية أي تقرر حقيقة سلبية ، والثانية إيجابية أي تقرر حقيقة إيجابية . أما الأولى فتقرر أن استقلال الطبيعة واكتفائها بذاتها ليس إلا مجرد وهم لأن الطبيعة وإن كانت تبدو أنها لا تعتمد على شيء آخر في سيرها وقوانينها إلا أنها تعتمد فعلاً على شيء آخر غيرها . والقضية الثانية الإيجابية تقرر أن هذا الشيء الآخر الذي تعتمد عليه الطبيعة هو العقل أو الروح سواء في ذلك العقل الفردي البشري أو العقل الكلي الإلهي .

وسنعرض الآن صور المثالية : المثالية المفارقة عند أفلاطون ، والمثالية الذاتية عند باركلي وعند كانت . والمثالية المطلقة أو الموضوعية عند هيجل ثم نتكلم أخيراً عن المثالية في العلم .

(١) المثالية للمفارقة عند أفلاطون :

يصور لنا أفلاطون في محاورته السفسطائي المركبة القائمة بين المثاليين والماديين على أنها معركة بين الآلهة والعياطين . فالمثالية عند أفلاطون تعنى :

- ١ — وجود مثل أو صور للأشياء ٢ — وجود هذه المثل مفارقة للأشياء .
- ٢ — قيام هذه المثل المفارقة في عقل إلهي يمثل عند صورة الصور أو أعلى المثل درجة وأسماء مرتبة ولذلك فإن مثالية أفلاطون المفارقة يصح أن نسميها كذلك بالمثالية الإلهية .

ولكن أفلاطون لم يثبت هل نظرية واحدة في مثاليته . فهناك نظريته التي عرضها في محاورتي فيدون والجمهورية ، وهناك نظريته التي عرضها في محاورته برمنيدس ، وهناك نظريته التي عرضها في محاورته السفسطائي : وتتخلص نظريته الأولى في أنه قال بوجود نوعين من المعرفة . معرفة غير صحيحة وهي المعرفة المادية التي تأتي لنا عن طريق الحواس ، وأخص خصائصها التغير ، ومعرفة صحيحة وهي المعرفة التي تأتي لنا عن طريق النفس . وأخص خصائصها الثبات وهو يلخص هذه النظرة في الجمهورية إذ يقول : « إن أحط أنواع المعرفة يشارك في الصيرورة والتغير في حين أن أرقاها يتعلق دائماً بالوجود الثابت » (الجمهورية ١٤٤) ومعنى أن عالم المثل كما تصوره فيدون والجمهورية هو عالم الثبات في مقابل عالم الحس المتغير .

ومنذ محاورته برمنيدس يبدأ أفلاطون في التساؤل : إننا إذا قلنا إن المثل قائمة مفارقة للبادة ، موجودة بذاتها وفي ذاتها ، فقد ينتهي بها الحال إلى أن تصبح غير معروفة على الإطلاق . لأننا ما دمنا موجودين في عالم الحس المتغير ، فكيف سيتسنى لنا ونحن نشارك في عالم التغير — أن نصل إلى معرفة هذا العالم الثابت ثباتاً مطلقاً ؟ ومن أجل ذلك فلا بد أن يشتمل عالم المثل على شيء من التغير والحركة لنستطيع أن نصل إلى معرفته . وهكذا يقرر أفلاطون في هذه

المحاورة أن الواحد لا وجود له إلا بالأغيار (جمع غير أو الأشياء الأخرى غير الواحد) وأن الوحدة لا تقوم إلا بالكثرة وفي الكثرة وأن الثبات لا يفهم إلا بالتغير وفي التغير . فالمثل تشارك إذن في التغير والحركة ، وذلك من ناحيتين ، من ناحية أنها مثل متعددة وليست مثالا واحداً فقط ، فهذا التعدد يؤدي إلى نوع من الكثرة في عالم المثل نفسه ، ومن ناحية أنها مثل أو صدور عقلية تشارك في الأشياء المحسوسة المتكثرة بطبيعتها والحق أن برمنيدس — كما يقول الأستاذ جان فال الأستاذ في جامعة باريس في كتابه عن «محاورة برمنيدس» — تمثل أزمة أو نقطة تحول في تفكير أفلاطون المثالي بحيث نستطيع أن نتحدث بعد هذه المحاورة عن نوع من واقعية أفلاطون التي تتمثل في إقراره مشاركة المحسوسات المتغيرة في المثل .

فند محاورة برمنيدس نستطيع إذن أن نتحدث عن تطور في فكر أفلاطون ، ولكن « أزمة » محاورة برمنيدس لم تنته بأفلاطون إلى واقعية بالمعنى الصحيح وإنما إلى تعديل في مثاليتة الأولى وهي المثالية المفارقة . فبعد أن كان يقول إن المثل قائمة مفارقة في عالم خاص بها ولم يحدث أن شاركت في الوجود الحسي المتغير . يقول أفلاطون : « على الفيلسوف الذي يقدر المعرفة حق قدرها أن يتمثل بالطفل الذي يقدم له شيئان ليختار بينهما فيختار الإثنين معا . عليه أن يقرر أن الحقيقة قائمة في كل ما يتغير وكل ما هو ثابت معا » .

ولكن المثل بعد أن تشارك في العالم الحسي تترك هذا التغير الحسي ، كما تركت من قبل الثبات ، وتذهب إلى حقيقة أخرى مغايرة للثبات والتغير معا ، وهذا هو الرأي الذي انتهى إليه أفلاطون في محاورة السفسطائي : « والآن ، فإنك تتصور الحقيقة على أنها شيء ثالث يوجد فوق هذين الإثنين » ويرد عليه تيتاتوس قائلا : « إن الحقيقة إذن ليست في الحركة والثبات إذ أخذنا معا أو وإذا أخذنا

متماقيين بل في شيء مميّز أو مختلف عن كليهما . فالمثل إذن في الصورة الأخيرة التي قدمها أفلاطون عبارة عن صورة نوعية للأشياء توجد فوقها وتشارك كلها في مثال الخير الذي هو واهب الصور عند أفلاطون .

* * *

(ب) المثالية الذاتية :

سنستحدث هنا عن مذهبين : ١ — اللامادية عند جورج باركلي (١٦٨٥ — ١٧٥٣) ٢ — المثالية الشارطة أو النقدية عند كانت (١٧٢٤ — ١٨٠٤) ومن الغريب أن كانت قد فقد باركلي وعارض مثاليته التي بدت له على أنها نموذج المثالية اليقينية التوكيد المترتبة "idealisme dogmatique" وقدّم لنا في مقابل هذه المثالية مثاليته النقدية أو الشارطة التي تهتم بوضع الشروط التي تجعل التجربة ممكنة ولكن هذا النقد الذي وجهه كانت إلى باركلي وفرّق على أساسه بين مثاليته هو ومثالية باركلي لا يمنعنا مع ذلك من أن نتحدث عن المثاليين تحت باب واحد ، ونضع لهما عنرانا واحدا هو : المثالية الذاتية ، وهذا هو ما فعله كثير من مؤرخي الفلسفة .

١ - المذهب اللامادي عند باركلي :

رأى باركلي أن الطريق إلى الحقيقة من فرط ما أثقله الفلاسفة في تجريداتهم ومصطلحاتهم الجوفاء قد سد دوننا حتى لم نعد بقادرين على تحصيل الحقيقة ، وقال إننا نرفع عقيرتنا بالشكوى من أننا لا نرى شيئا مع أننا لو تعمقنا الحقيقة لوجدنا أننا نحن الذين قد أثّرنا الغبار ومن ثم أصبحنا عاجزين عن رؤيته شيء ما .

إن الفلاسفة يدعون قيام جوهر مادي خارج عقولنا وتصوروا هذا الجوهر على أنه وعاء أو محل يضم الصفات الطبيعية المختلفة من امتداد وشكل ولون وطعم ورائحة إلى غير ذلك من الصفات التي نصف بها الشيء المادي ، وعلى العكس من

ذلك ذهب باركلي إلى أن هذه الصفات كلها لا وجود لها إلا في عقلي أنا لأنها ليست في نهاية الأمر إلا أفسكارى أنا عن الشيء المادى أو سورى الذاتية عنه . هذا الجوهر المادى إذن ليس إلا مجرد وهم باطل . فعلينا إذن أن نتخلص منه ونلغى وجوده ، ومن أجل هذا ، سمى باركلي مذهبه باللامادية ، أى المذهب الذى يلغى وجود المادة أو الجوهر المادى ويلغى الصفات المادية باعتبارها قائمة خارج عقولنا مستقلة عنها وينظر إليها فقط على أنها الصورة الذهنية التى يتخلعها العقل على الأشياء .

ويقول باركلي في نص مشهور في كتابه « المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس » (المحاورة الثالثة) :

The Three Dialogues between Hylas & Philonous

« سل البستاني لم يعتقد بوجود شجرة الكريز فى الحديقة وسينبوك أنه يعتقد بوجودها لأنه يراها ويلمسها ، وفى كلبه واحدة لأنه يدركها بحواسه ، ثم سله بعد ذلك لم يعتقد أن شجرة البرتقال غير موجودة . وسينبوك أنه يعتقد بعدم وجودها لأنه لا يدركها وعلى ذلك فإن الشيء الواقعى أو ماله وجود عنده هو ما يدركه بحواسه . أما مالا يدركه فيقول عنه إنه غير موجود ، ومن ثم وصل باركلي إلى مبدئه الأشهر ، وهو : وجود الشيء ادراكه أو قائم فى كونه مدركا *Esse est percipi* . أو أنه قائم فى فعل الإدراك الذى يقوم الشخص المدرك *aut percipere* وعلى ذلك فوجود الأشياء الواقعية ينحل فى رأى باركلي الى وجود الإدراكات ووجود الأشخاص المدركين ، وفى كتابه « نحو نظرية جديدة فى الرؤية أو الإبصار » *An Essay towards A New Theory of Vision* الذى ألفه وهو فى سن العشرين ذهب باركلي الى إلغاء الوجود الواقعى للمكان والى إلغاء المسافة التى تهين لنا خطأ أن الأشياء موجودة هناك بعيدة عنا وقائمة فى المكان مستقلة عن ادراكنا ومعنى ذلك كله أن باركلي ألغى وجود « المادى » *material* واستبدل به وجود المحسوس *the sensible* أى أنه لم

يعترف إلا بما يظهر لسان الأشياء من خلال إدراكنا وجواسنا وقال إن الأشياء ليس لها وجود وراء وجودها المدرك . وهكذا ربط باركلي وجود الأشياء بمجلة الإدراك. وقال إن العقل أو الإدراك ليس فقط مسؤولاً عن معرفة الأشياء بل عن خلق وجود الأشياء لأن الأشياء لا وجود لها إلا بالقدر الذي أدركها ، ولأن وجود هذه الأشياء لا يتكشف لي إلا ساعة إدراكها وليس ثمة وجود للأشياء منفصل عن فعل إدراكى .

هذه اللامادية عند جورج باركلي تعد الصورة المثلى أو النموذج للمثالية الذاتية المتطرفة .

ولهذه المثالية جانب آخر يجعل منها مثالية إلهية ، وذلك لأنه بعد أن قيد باركلي وجود الأشياء بفعل الإدراك على هذا النحو تسأل هل معنى ذلك أننى إذا أغضضت عيني مثلاً عن هذه المائدة التى أمامى ولم ألمسها وقطعت صلة جميع حواسى بها ، هل معنى ذلك أن هذه المائدة تصبح غير موجودة ؟ لو كان هذا صحيحاً لأصبح وجود العالم الخارجى مجرد وهم . لكن هذا العالم موجود سواء أغضضت عيني أم لا — وذلك لأنه موجود فى العقل الأكبر الذى يحتويه ويضمه ، وهو العقل الإلهى أو الله . وهكذا أنقذ باركلي فلسفته من الذاتية المطلقة التى يودى إليها مذهبه اللامادى ، لأنه اعترف بالوجود الواقعى للعالم عن طريق العقل الإلهى . وهو فى هذا وثيق الشبه بديكارت فى مثاليته المنهجية — أو كما يحلو لسكانت أن يسميها — و مثاليته الإشكالية idéalisme problematique لأن وجود الله عند ديكارت هو الأساس فى وجود العالم .

٢ - المثالية النقدية أو الشارطة عند سكانت :

مثالية كانت لها صفتان رئيسيتان : فهى مثالية نقدية ، وهى مثالية شارطة أو ترانسندنتالية transcendental . هى نقدية لأنها تهتم بوضع الحدود التى يجب أن لا يتعداها العقل . وذلك لأن كانت قد رأى أن العقل الإنسانى يخوّل

لنفسه الخوض في موضوعات كثيرة تندّ عن طاقته البشرية وتلتقي به في آفاق لا قبل له بها، وهذه الموضوعات وهى موضوعات ميتافيزيقية تتعلق بالبحث في الله والبحث في حرية الإرادة والبحث في النفس وخلودها ، وعلى العكس من ذلك قدّم لنا كانت فلسفة محصورة في حدود « التجربة الممكنة »، وعلى العكس من ذلك العقل الإنسانى قد يتناولها . ومن الناحية الثانية ، تتصف مثالية كانت بأنها مثالية ترقدت تالية ومعنى ذلك أنها المثالية التى تهتم بوضع الشروط الأولية التى تجعل التجربة ممكنة ، وقد تصور كانت هذه الشروط الأولية باعتبار أنها قائمة فى داخل التجربة ، مباطنا لها ، ومعنى الشروط الأولية إجمالا أنها الشروط العقلية التى يصنعها العقل دون أن يعتمد على التجربة ، ورأى كانت أن هذه الشروط تتعلق بحسب « بالتجربة الممكنة » أى أنها لا تتناول التجربة الواقعية الحقيقية بل التجربة الممكنة أو العقلية لحسب .

بدأ كانت مثاليته بالتفكير في طبيعة المكان والزمان . فوجد أن المكان عبارة عن إطار لمواضع الأشياء وأن الزمان إطار لتواريخها ، ثم وجه نظره بعد ذلك إلى الطريقة التى نعرف بها المكان والزمان ، فترامى له أننا لا نعرفهما عن طريق التجربة الحسية . وذلك لأننا نستطيع أن نسقط من حسابنا جميع محتويات المكان وموضوعاته دون أن نخفى فكرتنا أو الصورة التى يكونها عقلنا عن المكان ، وهذا يثبت لنا أننا ندرك المكان إدراكا يختلف عن إدراكنا لمحتوياته ، فمن ندرك محتويات المكان عن طريق التجربة الحسية ولسكننا ندرك المكان نفسه عن طريق العقل . وفضلا عن ذلك فإننا نتصور المكان على أنه لا متناه ، وليس في التجربة الحسية سوى مقادير متناهية ، وهذا دليل آخر على أن فكرتنا عن المكان فكرة عقلية وليست مشتقة من التجربة الحسية . وما قلناه عن المكان ينسحب كذلك على الزمان لأن صورتنا العقلية عن الزمان مختلفة عن لحظات الزمان التى نستطيع أن نجرى عليها المقاييس المختلفة (الساعة مثلا) ، والتى ترتبط دائما

بموضوعات الممكن ، هذا فضلا عن أننا نتصور الزمان — تماما كتصورنا للمكان — على أنه لا متناه في حين أن لحظاته متناهية وهذا يدل كذلك على أن الصورة العقلية التي لدينا عن الزمان ليست مشتقة من التجربة الحسية .

ويطلق كانت على الممكن الصورة الأولية للإدراك الحسى الخارجى كما يطلق على الزمان الصورة الأولية للإدراك الحسى الباطنى . أما العلم الأولى الخاص بالمكان فهو علم الهندسة ، والعلم الأولى الخاص بالزمان هو الحساب . أما علم الحركة أو الميكانيكا فهو خاص بالمكان والزمان الأوليين معا .

وصورتا المكان والزمان هما صورتا الحساسية *sensibilité* أى صورتا الإدراك الحسى : سواء منه الإدراك الحسى الخارجى الخاص بالاشياء أو الإدراك الحسى الباطنى الخاص بالظواهر النفسية الباطنية . والمكان والزمان صورتان ندرك عن طريقهما الصفات الرئيسية للظواهر النفسية . أى : صفة الامتداد مثلا بالنسبة إلى الاشياء وصفة التتابع أو التتالى الزمنى بالنسبة إلى الظواهر النفسية وقد أوضح كانت هذا فى القسم الخاص بالحساسية الشارطة ، فى كتابه الرئيسى : *Critique de la raison pure* نقد العقل الخاص ،

ولكن الذات العارفة لا تتكون من ملكة الحساسية فقط وإنما تشمل على ملكة أخرى هى ملكة الذهن *L'entendement* وهى الملكة الخاصة بالإدراك العقلى وذلك لأن الاشياء بعد أن تدرك إدراكا حسيا لا بد أن تشكل تشكيلا عقليا عن طريق المقولات *categories* وهى مثل الوحدة والكيف والحكم والعلاقة والجوهر والعلية . . . الخ . وهذه المقولات تصورها كانت على أنها قوالب عقلية تصب فيها الاشياء أو تنشر على الاشياء فتجعلها مدعقولة ، وتخضعها لفاعلية العقل . وهى كما ترى خاصة بالصفات الثانوية للاشياء . فإدراكى لشيء ما لا بد أن يكون مشتملا على إدراك لكيفياته (لونه وشكله مثلا) ، ولكمه (حجمه) ولا بد كذلك أن أدرك علاقته الأخرى . . . الخ . هذه الصفات

الثانوية جميعها لم يقل كانت بأنها قائمة في الأشياء بل ذهب إلى أنها من
« تشكيل ، العقل .

ومعنى ذلك أن العالم كله أصبح عن طريق ملكتي الحساسية والذهن مرتبطا
بالذات العاقلة ، معتمدا عليها ، وأراد كانت أن يؤكد هذا فقال إن الإدراكات
المختلفة تعتمد كلها على مبدأ ذاتي موحد تلتقي عنده جميع الإدراكات ويمثل مبدأها
التركيبى التآلفى . وهذا المبدأ هو ما أسماه كانت « أنا أفكر ، je pense أو
« الأنا » ، وجعل منه أساساً لوحدة العالم .

وقد أطلق كانت على الأشياء اسم الظواهر Phénomènes وهى تمثل عنده
ما يبدو لنا من الأشياء بموضوعات المعرفة وهذا تأكيد الاتجاه المثالى الذى سار
فيه كانت . لأن الأشياء عنده ليست إلا ما يبدو لنا منها . وهو نفس المعنى الذى
أكده باركلي قبله . أما ما عليه الأشياء فى الواقع فقد قرر كانت أننا لانعرف
عنه شيئا ونظل جاهلين به وإن نصل إلى معرفته أبداً وهذا هو ما أطلق عليه
كانت اسم (الشيء فى ذاته) la chose en soi فالشيء فى ذاته إذن يمثل الشيء
فى الواقع ، أو هذا الجزء من الشيء الذى لاتعرفه الذات . وإذا كانت الذات
المعرفة عاجزة عن الوصول إليه فيجب عليها أن تعدل عن البحث فيه لإطلاقاته تكفى
بالبحث فيما يبدو لنا فى الأشياء ، أو فى الظواهر ، معتمدة فى ذلك على ما ملكتي
الحساسية والذهن وهما الملسكان الخاصتان بعالم الظواهر . لكن العقل الإنسانى
قد يركبه الغرور أحيانا وقد يتخيل أنه قادر على الخوض فى عالم الشيء فى ذاته .
فى هذه الحالة لن يقدم لنا العقل إلا مجموعة من النقااض antinomiés والمغالطات
ويسمى كانت الملسكة التى تتناول على منطقة الشيء فى ذاته وتسلم الإنسان إلى
المتناقضات بملسكة « العقل ، la raison .

وهكذا ربط كانت وجود الأشياء بمجلة الذات العارفة ربطاً محكما ولم يفهم
التجربة إلا على أنها التجربة التى ينشر عليها العقل صورت الحساسية ومقولات

الذهن فتلقاها بين طياتها وأطلق على الأشياء التي تبدو لنا في التجربة اسم الظواهر أما التجربة التي تضم الأشياء الواقعية ، أى الأشياء كما هي عليه في الواقع ، فقد حكمت كانت عليها بأنها ستظل مجهولة منا . وأطلق على هذه الأشياء الواقعية اسم الأشياء في ذاتها . ونلاحظ هنا أن تصور كانت للشيء في ذاته ممتافيزيقي محض . فبدلاً من أن يتصوره على أنه يمثل حقيقة الشيء التي نجعلها منه الآن والتي ستكشف لنا يوماً بعد يوم ، شيئاً فشيئاً نتيجة للتقدم العلمى مثلاً ، تصوره على أنه حقيقة خفية مستورة تنل مجهولة منا سواء تقدم العلم واتسعت معرفة الإنسان أم لا . ورأى كانت أن (الشيء في ذاته) على الرغم من أننا لا نعرف عنه شيئاً إلا أنه يمثل عنده علة الظاهرة ومصدرها . وهذا المصدر الموضوعي قد كُتب علينا أن نظل جاهلين به ولذلك فعلينا أن نتجه بأذهاننا إلى مصدر الظواهر الوحيد الذي نستطيع أن نعرفه ، وأعنى به **المصدر الذاتي** : الذات وصورها ومقولاتها . وهكذا فإن كانت لم يكنف بأن جعل العالم يدور في فلك الذات العارفة بل حكمت بأننا سنظل جاهلين إلى الأبد بهذا القسم من الأشياء الذي لا يبدو لنا من خلال الذات . فتاليته الذاتية النقدية إذن مثالية مزدوجة .

(ج) المثالية الموضوعية أو المطلقة عند هيجل :

ربطت المثالية الذاتية وجود العالم والأشياء بالذات . ونظر الفلاسفة الألمان الذين جاءوا بعد كانت إلى هذا الموقف فلم يوافقوا عليه . وأرادوا أن يعطوا للعالم أو للطبيعة نوعاً من الاستقلال عن الذات . فنقطة البدء عند هؤلاء الفلاسفة تعتبر إذن رد فعل ضد المثالية الذاتية ، فمؤلف الفلاسفة — وعلى الأخص هيجل Hegel أثروا أن يقفوا موقفاً وسطاً بين الطبيعيين Naturalists الذين يقولون بوجود الطبيعة مستقلة استقلال تاماً عن الذوات وبين المثاليين الذاتيين الذين قيدوا الطبيعة بالذات وشبه هيجل منهجه بأنه عبارة عن تأليف *synthèse* بين موضوع *thèse* هو الطبيعة وبين لا موضوع أو نقيض موضوع *antithèse* هو الذات . وعلينا إذن في هذا التأليف أن نؤلف بين جميع العناصر الجسدية في كل مظهر

المثالية الذاتية ومذهب الطبيعيين ونسقط من حسابنا تطرفهما . فليس بصحيح — كما تدعى المثالية الذاتية — أن العالم مقيد بالذات العارفة في الإنسان . ولكن إذا كان العالم غير مقيد بهذه الذات فإنه ليس معنى ذلك أنه مستقل تمام الاستقلال ، إذ أنه معتمد على الذات الخالقة المطلقة الذي هو مخلوق بالنسبة إليها . ومن الناحية الثانية : فقد أصاب الطبيعيون في نظرهم إلى الطبيعة وجعلها مستقلة نوعا ما عن كل ذات لكنهم أخطأوا إذ لم يفتنوا إلى أن الطبيعة مخلوقة من خالق هو مصدرها وشرط وجودها وأنها مقيدة تماما بهذا المطلق .

ذهبت المثالية المطلقة إذن إلى وجود عقل مطلق أو إلهي في الطبيعة . وأن هذا العقل الإلهي باطن في الطبيعة . وأن الطبيعة خاضعة في حركتها وتطورها لهذا المطلق الذي تحتلط حركته بحركتها وصيرورته بصيرورتها إلى حد تصبح فيه حركته مصدر الحركة في الطبيعة نفسها . وتصبح حركة الظواهر الطبيعية مجرد مظهر لحركة المطلق وتطوره . فصراع الظواهر وتطورها كل هذا خاضع لوجود المطلق ووجوده وجوداً باطنياً فيها . فهو مصدرها وهو الذي يسيرها إلى غاية عاياً .

فالمطلق يمثل في نظر المثالية الموضوعية الوجود الواقعي كله ونظرت إلى الفكر والطبيعة باعتبارهما مظهرين لهذا المطلق ، والمطلق بهذا الاعتبار حاضر في الطبيعة ، مباطن لها ، وليس منفصلاً عنها . وليس من شك في أن هذه النظرة للمطلق تتفق كثيراً مع نظرة المسيحية لله باعتبارها باطنياً في الطبيعة immanent .

* * *

(د) المثالية في العالم :

إنهينا الآن من الإشارة إلى أشهر الاتجاهات المثالية المعروفة في تاريخ الفلسفة إشارة عابرة . ولكن الحديث عن المثالية لا يكمل إلا بالحديث عن صورة أخرى من المثالية ، وهي المثالية في العلم .

فقد أراد بعض الفلاسفة العلماء أن يحيلوا الوجود الواقعي بكيفياته وصفاته

المتعددة المنوعة إلى مجموعة من الكميات والمقادير والنسب والروابط والأرقام والقوانين العلمية . وحثهم في ذلك أن الفلسفة والعلم لا يمكن أن يقفنا عند هذه الكثرة السكيفية المنوعة لأن حصرها في مقادير مقننة وإخضاعها للقوانين العلمية أمر عسير . ومن ذلك قالوا بضرورة إرجاع هذه الكثرة إلى شيء من الوحدة . والوحدة التي ارتضاها أصحاب هذا الاتجاه من الفلاسفة — العلماء هي الوحدة التي تظهر من خلال القوانين العلمية والمعادلات الرياضية ، فقد بدا لهم أن الإنسان لن يكون قادراً على إخضاع نفور الطبيعة له ومقاومتها لسلطته العقلية إلا عن طريق الأرقام الحسابية والنسب الرياضية والقوانين العلمية . فهي وحدها التي تستطيع أن تبرزهن على خضوع الطبيعة لعقل الإنسان .

لكن هذا الاتجاه له خطورته فقد ظن بعض هؤلاء الفلاسفة العلماء أن دنيا الأرقام والعلاقات الرياضية هي عالم الواقع . ومن ثم خلقوا لأنفسهم عالماً خاصاً قوامه هذه الأرقام والنسب الرياضية ، وعاشوا فيه . ولكنهم يتجاهلون بذلك أن هذا العالم المصطنع لا قوام له بذاته ، وأن الكم ، الذين يسمعون إليه ليس كل شيء . ولا يستطيع بحال من الأحوال أن يجعلنا نستغنى عن الكيف الواقعي أو عن الواقع الكيفي ، فإدوينجتون Eddington في انجلترا مثلاً يخطئ . إذ يحيل الواقع إلى مجموعة من الروابط والقوانين العلمية والرموز الجبرية .

فهذا الاتجاه الذي يدعى أن عالم الكم هو عالم الواقع لإتجاه خاطيء يؤدي إلى مثالية في العلم لأنه يبعدنا عن الواقع الكيفي .

وليس بأقل خطأ منه في نظرنا ذلك الاتجاه المضاد له والذي ينظر إلى الرموز الرياضية والنسب والروابط العلمية على أنها مجرد تجريدات علمية لإصطلاح عليها العلماء لإصطلاحاً ولا تترجم للواقع في شيء وانتهى أصحابه من ذلك إلى نوع من النسبية في العلم أو ما يمكن أن يسمى بإسم الإسمية أو اللفظية العلمية *le nominalisme scientifique* وهؤلاء من أمثال هنري بونكاريه H. Poincaré وبيير دوهم Pierre Duhem وإدموند لي روي Ed. Le Roy .

فالعلاقات والقوانين العلمية ليست هي الواقع وليست كذلك بالتجريدات اللفظية التي لا علاقة لها بالواقع ، - الاتجاه الأول يؤدي بنا إلى مثاليتة في العلم . والاتجاه الثاني يؤدي إلى نسبية في العلم وكلا الاتجاهين يبعدنا عن النظرة الصحيحة إلى القوانين العلمية وهي التي تنظر إلى هذه القوانين لا باعتبار أنها بعيدة كل البعد عن الواقع بل باعتبار أنها مجموعة الروابط والنسب التي تعبر عن الواقع تعبيراً خاصاً .

ومن أجل ذلك فإن هذه التعبيرات والرموز لا تكفي وحدها . للدلالة على الواقع ، علينا إذا أردنا حقيقة أن نلتقي بالواقع أن نترك هذه النسب العلمية من حين إلى آخر لنستخدم اصطلاحاً بالواقع وشكائمه ونلتقي بكيفياته ونلمس حرارته وحيويته . فالبحت العلمي بحث في الماهية أو في نوع خاص من الماهية هي الماهية الرياضية — الطبيعية — وهذه الماهية مختلفة عن الوجود الكيفي الواقعي الذي يسبقها ويتعداها ، والتي هي في صميمها ليست إلا مجرد تعبير عنه .

٢ - فلسفة بين المثالية والواقعية

فلسفة الظاهرات أو الفينومينولوجيا

أراد إدموند هو سرل Edmund Husserl (١٨٠٩ - ١٩٣٨) أن يؤسس فلسفة بين بين : لاهى مثالية ولاهى واقعية ، وسمى فلسفته هذه بفلسفة الظاهرات أو الفينومينولوجيا 'La phenomenologie'

الحق أن هذه الفلسفة قد أثارت تأويلات مختلفة متباينة . فالذين قرأوا الكتبات الأولى لهوسرل ذهبوا إلى القول بأن فلسفته عبارة عن بحث مثالي في الماهيات المنطقية والنفسية . والوجوديون ذهبوا على العكس من ذلك إلى أن الماهية عند هوسرل مرتبطة بالوجود ، بالمعنى الذى يفهمونه من الوجود ، أى بالتجربة الحية ، وهناك — من ناحية ثالثة — بعض مؤرخى الفلسفى المعاصرين من ذهبوا إلى أن في فلسفة هوسرل عناصر واقعية كثيرة وليس هذا مجال الحديث على كل من هذه الاتجاهات ، إذ أننا لم نشر إليها إلا انعطى القارىء فكرة ما عن صعوبة فهم هذه الفلسفة ، وعن أهميتها البالغة في تاريخ الفلسفة المعاصرة .

عرف هو سرل فلسفته بأنها منهج ، منهج للبحث عن الحقيقة ، وفي رسالته عن 'الفلسفة كعلم دقيق' . وصف الفلسفة بأنها علم نعرف به نقطة البدء الصحيحة . بأدى شيء نبدأ ؟ . . . أنبدأ بهذا الواقع الممتد أمامنا ، والذى يفترض وجوده الرجل العادى ، ولا يفكر مطلقاً في أن يناقشه ؟ لا - إن واقعية الرجل العادى . أو — كما يسميها هوسرل — واقعية الموقف العادى أو الطبيعي l'attitude naturelle واقعية ساذجة تجعل صاحبها مشدود الوثاق إلى الواقع مقيداً بسلاسل من حديد تقيد حريته وتعوق نشاطه .

أنبداً بالذات ، كما يذهب أتباع المذاهب الذاتية ، ونقول إن العقل الإنساني هو الذى يخلق الأشياء ، أو العالم كله ، ويشكله تشكيلاً عقلياً ؟ لا ، إن كل فيلسوف يتوخى الصدق لابد وأن يعترف بأن الأشياء مستقلة عن كل إدراك لها وسابقة عليه ، علينا إذًا... أن نجد طريقاً أو منهجاً يخلصنا -- من ناحية -- من أخطاء وسذاجة واقعية الموقف العادى أو الطبيعى ، ويخلصنا -- من ناحية أخرى -- من الارتواء فى أحضان مثالية متطرفة ، وهذا المنهج الجديد هو فلسفة الظاهرات أو الفينومينولوجيا .

وفلسفة الظاهرات تقوم على عملية رد العالم الخارجى فى صورته العادية إلى الذات ، أن هوسرل قد رأى أن من واجب الفيلسوف أن يقاوم انغماسه فى العالم على هذه الصورة الساذجة التى تظهر له منه ، ومن أجل ذلك عليه أن يرد العالم إلى الذات . وعملية الرد هذه تشتل على نوعين من الرد : الرد التصورى eidetic reduction الذى يجعل الفيلسوف يتعلق بالماهيات أو التصورات . ويستقطع من حساباته الوقائع الجزئية . والرد الشرطى transcendental reduction الذى يتميز بوضع جميع الأشياء المادية بين قوسين وبتهليق الحكم عليها أو بالأحرى على وجودها الواقعى ، وهذا هو ما يسميه هوسرل بمنهج الأبوشيه Epoche الذى يتبعه الفيلسوف ليجعل من العالم مجرد ظاهرة ، وعلى الفيلسوف بعد ذلك أن يبحث فى إعطاء معنى ، لهذه الظاهرة ، التى علق الحكم عليها وعلى وجودها الواقعى ووضعها بين قوسين ، وقد أوضح هوسرل هذا كله فى كتابه الرئيسى : أفكار نحو الفلسفة الفينومينولوجية .

Idées directrices Pour une Phenomenologie .

وعلى ذلك فإن تسلسل خطوات المنهج الفينومولوجى يكون كالاتى :
العالم -- العالم كمجرد ظاهرة -- البحث عن معنى ، يعطيها " الإجو " لهذه الظاهرة .

والآن ما ماهية هذا المعنى الذى يحاول ، الإجو ، أن يعطيه للعالم كظاهرة ؟ يرى هوسرل أن من واجب الفيلسوف أن يبعد عن كل المحاولات المذهبية الإنشائية التى يقدم لنا فيها « إنشاء » نظريا للعالم. وعليه أن يقيد نفسه « بوصف » الظواهر التى أمامه فحسب . فالمنهج الفينومينولوجى منهج وصفى يقوم فيه الفيلسوف بوصف الظواهر التى تبدو لشعوره ويقاوم فى نفسه كل نزعة مذهبية نظرية يقدم لنا العالم فيها فى صورة كاملة منظمة وكأنه قد رسمه رسما دقيقا وأحاط بكل دقائقها وتفصيلاتها . وقد أثرت الفينومينولوجيا أو فلسفة الظواهر باعتبارها فلسفة وصفية فى الفلسفات الوجودية أعظم تأثير لأن هذه الفلسفات فى صميمها ليست إلا فلسفات وصفية تعارض الإنشاء المذهبي .

وفى هذا الوصف الذى يحاول أن يقدمه الفيلسوف للظواهر وللعالم يلاحظ أن شعوره دائما متجه إلى موضوع آخر يوجد خارجه. وهذا هو ما يعنيه هوسرل بالقصد أو الاتجاه l'intentionnalité الذى يلعب دوراً رئيسياً فى فلسفة هوسرل ومعنى ذلك أن الشعور عند هوسرل يقصد موضوعه الذى يغيره فى كل لحظة من لحظاته ، وبه ميل طبيعى يحيله إلى هذا الموضوع ويبعده عن تأويل ذاته . والشعور فى اتجاهه هذا نحو الموضوع لا يخلق هذا الموضوع أو يوجد كذا تدعى المثالية الذاتية . وذلك لأنه فى اللحظة التى يتجه الشعور إلى موضوعه يجد هذا الموضوع أمامه على نحو لا يجعله يتدخل فى إيجاداه . فالعالم والموضوعات كلها بوجه عام ماثلة أمام الشعور فى حالة « معية » وإياه ، ومثل العالم فى حالة « معية » مع الشعور خطوة سابقة على معرفة الشعور له ، وإذا كان الشعور معطيات données فهناك معطيات موضوعية سابقة على هذه المعطيات الشعورية . وهذه المعطيات الموضوعية يسميها هوسرل « بالمعطيات السابقة على المعطيات الشعورية pré — données . وهذه المعطيات السابقة على فعل الشعور التى يجمدها الشعور ماثلة أمامه فى اللحظة التى يتجه فيها إلى موضوعه لما زعمها الموضوع الخاص ، وهى التى تجعل من فلسفة هوسرل فلسفة واقعية . وهوسرل يقرر أن موضوع

الشعور له تاريخ وهذا التاريخ يجعلنا نرجع به إلى الصورة التي كانت له قبل أن يكون موضوعاً للشعور أى قبل أن يظهر من خلال الشعور ، وفصلاً عن ذلك . فإن الأشياء عند هوسرل تتمتع بوجود حقيقى لا من حيث أنها تستمد من وحدة الشعور أو الإجو بل من حيث أن لها وحدة خارجية خاصة بها . تتمثل في العلاقات الموضوعية بين هذا الشيء موضوع الإدراك (هذا الكتاب مثلاً) وبين جميع الأشياء التي يوجد مرتبطاً بها مثل المائدة الموضوع عليها الكتاب والأشياء الأخرى الموجودة في الحجرة ... الخ .

وفيما يتعلق بإدراك الإنسان للأغيار أو الأشخاص الآخرين الموجودين معه في المجتمع ، أى إدراك العلاقة بين الفرد والأغيار أو بين الأنا والغير *moi autrui* فقد ذهب هوسرل إلى أن وجود الأشخاص الآخرين يفرض على الذات الشاعرة ويكون ماثلاً أمامها قبل أن يظهر في داخل التجربة الشعورية .

هذه إشارة سريعة لبعض الجوانب الواقعية في فلسفة هوسرل . فالتجربة الفينومينولوجية فيها جانب سلبي يتمثل في هذه المعطيات السابقة على فعل الشعور والتي يجدها الشعور ماثلة أمامه (وهذا هو الجانب الذي يجعل من فلسفة هوسرل فلسفة واقعية) وجانب إيجابي يتمثل في عملية رد العالم إلى الذات ، وفي « المعنى » الذي تعطيه الذات أو الإجو للعالم وهو ما يطلق عليه هوسرل الفعل الشارطى للذات أو الإجو (وهذا الجانب يجعل من فلسفة هوسرل فلسفة مثالية) .

وقد نادى هوسرل في فلسفته بالرجوع إلى الأشياء نفسها *en personne* أي إلى الأشياء الظاهرة في الشعور ظهوراً بيئياً أمام البداة . بداية التجربة الحية *L'expérience vécue* ومعنى ذلك أنه لكي نحكم على شيء ما لا بد أن نرجع إلى الذات لتلتقي بهذا الاتجاه الباطنى أو القصد الشعورى . فإذا كان هذا الاتجاه « ماثلاً » أى مصحوباً بحضور الشيء أمام الذات الحية ، حكمنا بوجود هذا الشيء ومن ثم بحثنا عن (معنى) نحاول أن نعطيه لهذا الشيء .

واهتمام هوسرل بهذا (المعنى) الذى يظهر أمام تجربتى الحية بإزاء الشيء هو الذى جعل الوجوديين يتأثرون فلسفته ويؤولونها تأويلا خاصا يتفق مع اتجاههم المثالى . فهم يقولون إن (المعنى) الذى أحاول إعطاؤه للشيء كما يظهر أمام تجربتى الحية مستمد من تجربتى الشخصية بإزائه . وهذه التجربة الشخصية من شأنها أن تظهرنى على وجهة نظرى الخاصة تجاه هذا الشيء . وسيؤدى هذا إلى أن أخلع على الشيء ما أراه أنا فيه ، وما أريد أن أراه فيه باعتبارى فردا له عالمه الخاص ووجوده الخاص وتجربته الحية الخاصة . من أجل ذلك ، قال الوجوديون إنهم تلامذة هوسرل .

والواقع أن الفينومينولوجيا أو فلسفة الظاهرات تحتل هذا التأويل . فناداة هوسرل بالاستماع إلى « التجربة » — وهى تجربة تقوم على الاتصال المباشر بين الذات الحية وبين الأشياء (مع ملاحظة أن الذات الحية مختلفة عن الذات العاقلة) — قد فهم عند الوجوديين على أنه مناداة بالاستماع إلى التجربة الشخصية الذاتية ، : ولكننا يجب أن ننبه إلى أن هذا التأويل يمثل وجهة نظر واحدة ، وهو لا يلزمنا ولا يقيد هوسرل نفسه . لأن المعنى الذى يظهر أمام تجربتى الحية بإزاء الشيء ليس من الضرورى أن أووله تأويلا شخصيا ذاتيا بحتا . إذ أن وجود الشيء أو معناه ليس وفقا على ما أعطيه له أنا من معنى ، وإنما يرتبط كذلك بقيامه فى المكان محاطا بالأشياء الموضوعية الأخرى ويرتبط أيضا بالمعنى الذى يحمله الآخرون بإزائه ويرتبط ثالثا بالمعنى الموضوعى لهذا الشيء أى بمعناه العام وبمما اصطلاح عليه الناس بإزائه فى حياتهم الواقعية وهى حياة تتعدى وتفوق ما يحمله له كل منهم من معنى خاص ، وباجتماع هذه العناصر وغيرها تستطيع فلسفة الظاهرات أن تظهر بتأويل واقعى إلى جانب تأويلها الوجودى السائد .

٣ - الواقعية

الفلسفة الواقعية بوجه عام هي تلك الفلسفة التي لا تريد أن تضحى بوجود الطبيعة والأشياء في سبيل الذات أو هي التي تريد أن تحد من تأثير الذات واتجاهاتها الشخصية في الحكم على الأشياء . وإذا كنا نستطيع أن نعرف المثالية بأنها هي الفلسفة التي تميل إلى قراءة الطبيعة من خلال الذات وتربط وجود الأشياء بمجلة الذات بحيث تجعل الذات مسؤولة عن معرفة الأشياء لحسب بل عن وجودها أيضاً ، إذا كنا نستطيع أن نعرف المثالية على هذا النحو فإن الواقعية تميل -- على العكس من ذلك -- إلى الاعتراف بوجود مستقل للطبيعة وللأشياء، وتقلل بقدر الإمكان من أثر الذات فتذهب إلى أن الذات وإن كان لها أثر غير منسكور في معرفتنا للأشياء ، فإنه لا نستطيع أن ندعى أنها تخلق وجود الأشياء..

فالواقعية تذكر على الذات قدرتها على خلق الأشياء أو إيجادها ، الأمر الذي ادعته المثالية وبالغت فيه ولعل مبالغة المثالية في إدعائها هذا القول وإصرارها عليه هو الذي أدى إلى قيام الواقعية باعتبارها رد فعل ضد هذا الإدعاء . أمامنا فاحية معرفة الذات للأشياء وقدرتها على هذه المعرفة فمن الخطأ الشائع القول بأن الواقعية أنكرت على الذات هذه القدرة أيضاً بحيث جعلت الذات في موقف سلبي محض تتقبل التأثيرات الحسية من الخارج كما تفعل آلة التصوير بالنسبة إلى الصور الفوتوغرافية التي تلتقطها . هذا القول ليس إلا إفتراف صارخاً على الواقعية الفلسفية ، لأن الواقعية لم تلغ الذات لحساب الأشياء بل اعترفت بفاعليتها ونشاطها ولم تنكر الدور الذي تقول به في معرفة العالم . ولكنها بدلا

من أن تلقى على الذات كل المسؤولية في معرفة العالم والأشياء وبدلاً من أن تستمع إلى صوت الذات وحده أرادت — متمشية في ذلك مع النزعة الديمقراطية — أن تعطى للأشياء حق الكلام ، وأرادت أن تستمع إلى صورتها بعد أن ظلت الإنسانية تستمع إلى صور الذات آماداً طويلة . إذ من يدري ؟ لعل الأشياء وحدها — دون أن تطلب مدداً من الذات — لعلها قادرة على القيام بتجمعات أو بتشكيلات متقنة ، تجدها الذات أمامها عندما تتجه إلى معرفة الطبيعة . وليس من شك في أن هذه التشكيلات تمثل فاعلية للطبيعة أو قدرتها الذاتية على الوقوف على أرجلها وحدها من غير أن تستعين بالذات . فبأى حق إذن نحرم الطبيعة من هذه الفاعلية ؟ وبأى حق إذن نلقى بالمسؤولية كلها على الذات ؟

أرادت الواقعية إذن أن تقوم بعملية توزيع للمسؤولية : مسؤولية معرفة الإنسان للعالم ، فتعطى جزءاً للذات وفاعليتها وجزءاً آخر للطبيعة وفاعليتها . وعن طريق هذه الفاعلية المزدوجة : الفاعلية الآتية من الذات ، والفاعلية الآتية من الطبيعة ، تتم معرفة الإنسان للعالم ، فالواقعية في صميمها قد قامت إذن لتقاوم هذه « الأثرة » التي اتسمت بها المثالية على مر العصور والتي تمثلت في محاولة إرجاع كل شيء وكل مسؤولية إلى الذات الماقلة ، ولكنها لم تقصد بحال من الأحوال إلى إلغاء وجود الذات وإلى القضاء على فاعليتها ، إذ لو فعلت ذلك لما كانت جذيرة بأن تسمى فلسفة .

وقبل أن نعرض لشرح بعض الأسس التي تقوم عليها الواقعية الفلسفية نريد أولاً أن نقوم بتحليل سريع للواقعية الساذجة التي كثيراً ما خلط بينها وبين الواقعية الفلسفية .

(١) الواقعية الساذجة

الواقعية الساذجة هي واقعية رجل الشارع الذي يحصر نفسه في دائرة حياته الضيقة ، يدبر أمور معاشه ، ويكرس نفسه لها وينغمس فيها حتى يغرق إلى أذنيه. هذه هي الصورة الأولى للواقعية الساذجة ، والحياة التي تظهر لنا من خلال هذه الصورة هي الحياة اليومية الدارجة وأهم ما تتصف به هذه الحياة أنها «ثرثرة» (والتعبير من وضع هيدجر) ومعنى هذا أن مشاكلها الجزئية التافهة لا تنتهى ، يأخذ بعضها برءب بعض ، وتسلم الواحدة منها إلى الأخرى بحيث لا تترك لرجل الشارع فرصة للتفكير في نفسه أو بحث علاقته بالوجود الخارجى العام ، ورجل الشارع يؤمن بحياته الدارجة إيماناً أعمى ، ويتهالك على حل مشاكلها المتعددة ، وينساق في تيارها الجارف ويفقد نفسه فيه أو يتكاد ، وحياته هذه الدارجة تمثل عنده كل الحياة ، ووجوده هذا الثرثار يتراءى له وكأنه الوجود كله ، وفصلاً عن ذلك ، فإن رجل الشارع يرفض أن يزوج بنفسه في مشا كل عامة لأنها تبدو له مضيعة للوقت ، لوقته هو الثمين جداً في نظره ، وقد يقول لك عندما تحاول أن تعرض أمامه مشكلة عامة : «مالى ومالى هذا الكلام» ، أنارجل واقعى ، ، وهو يقصد ذلك أنه يحصر نفسه في دائرة مشا كل حياته الخاصة ، ولا يريد أن يذهب بأفقه إلى ما بعدها ، وهو يقصد كذلك أنه يؤمن بأن حياته اليومية هي وحدها الحياة المجردة ، ذات القيمة بالنسبة له ، وهو من أجل ذلك لا يريد عنها حولا .

فالصورة الأولى للواقعية الساذجة إذن هي صورة الحياة الدارجة الثرثرة ، ولكن هذه الواقعية لها جوانب أخرى ، فقد تتسع نظرة الرجل العادى قليلالحي ولا تسمح له بمناقشة طريقة معرفته للأشياء ، وسيتضح له أنه يثق ثقة عمياء بالمعرفة

التي تأتي له عن طريق الحواس. والواقع عقده هو ما تقدمه له الحواس، ولذلك فإنه يفترض افتراضاً وجود العالم الخارجي في صورته المحسوسة، ويسلم به مقدماً دون أن يناقشه، ومن أجل ذلك فإن هذا العالم المحسوس يفرض نفسه على رجل الشارع فرضاً لأنه ينظر إلى الحقائق المحسوسة الخارجية باعتبارها الأصل، لا يقطن إلى معرفته لها على أنها مجرد نسخة من هذا الأصل، ولهذا، فقد شاع تشبيه معرفة رجل الشارع أو المعرفة في الواقعية الساذجة بألة التصوير التي تنقل لنا نقلاً أميناً الحقائق الخارجية دون أن تناقش وجود هذه الأشياء أو تنصرف في الصورة التي تلتقطها منها،

وعلى ذلك فإن الإدراك في الواقعية الساذجة يتميز بأنه إدراك فوتوغرافي، ومعنى ذلك أنه إدراك منسوخ من الواقع، ومن الحقائق الخارجية دون تصرف، فرجل الشارع رجل تائه: تائه في الحياة اليومية وتائه كذلك في الوجود الخارجي المحسوس وهو لا يستطيع مطلقاً أن يفصل بين نفسه وبين هذا الوجود المحسوس، ولذلك فهو يجعل نفسه صورة منه لأنه ملتصق وإياه، متدمج في وجود الأشياء، تائه في العالم الخارجي، وكأنه جزء أو صورة منه.

فالإدراك في الواقعية الساذجة يتصف بأنه إدراك فوتوغرافي، لأنه ينقل الواقع المحسوس بأمانة دون تصرف، ولأنه إدراك منسوخ من هذا الواقع، ولأنه إدراك مفروض من الخارج، ولأنه كذلك إدراك يمتزج بالواقع تائه أو ضائع فيه، فرجل الشارع لا يستطيع أن يفصل بين وجوده والوجود الخارجي لأن هذا الفصل يحتاج إلا مجهود عقلي يجعل الرجل العادي يتقبل الآثار الحسية ويسمح بانطباعها عليه، وهو يسمح بانطباعها عليه دون أية مقاومة، لأن المقاومة لا تصدر إلا عن شخص يشعر بكيان مستقل له، وهو لم يصل إلى تصور كيان مستقل لنفسه وبالتالي لم يصل إلى تصور كيان مستقل للأشياء

الخارجية^(١) فهو إذن يمتزج بالاشياء الخارجية ، ومن أجل ذلك يتركها تنطبع عليه .

ومن هذه الناحية يبدو ادراك رجل الشارع على أنه ادراك آلى ، وهذه صفة أخرى لكونه فوتوغرافيا ، فآلة التصوير عندما تلتقط مناظر الاشياء التي أمامها لسان حالها يقول : « أنا كالاشياء تماما ، لا فرق بيني وبينها ، ولن يتأثر وجود هذه الاشياء حين أتدخل لالتقاطها لأنى سأكون أمينة في هذا الالتقاط ، بل لأنى أكون جزءاً من هذه الاشياء وحين أتدخل لاقتزاع قطاعات صغيرة أو أجزاء صغيرة منها فتكون هذه الأجزاء هى من الاشياء لأنها ليست إلا صوراً للاشياء وأنا نفسى صورة من الاشياء » .

(١) يرى الدكتور زكى نجيب محمود فى كتابه عن « نظرية المعرفة » أن المعرفة فى الواقعية الساذجة شبيهة بالصورة التى تلتقطها آلة التصوير ، ولكنه رتب على هذه القضية نتيجة لانوافقها عليها ، فهو يقول إن المعرفة فى الواقعية الساذجة قائمة فى (أن العالم الخارجى موجود بغض النظر عن وجودى ، إذ هو موجود مستقلاً عن معرفتى إياه فالمصباح المضى على مكتبى قائم هناك سواء انجبت إليه ببصرى لأراه أو أقفلت عينى بحيث لا تراه . فالأمر ههنا بذاته الأمر فى آلة التصوير وما تصوره ، فالشئ المصور موجود سواء اعترضته آلة التصوير لالتقاط صورته أو لم تعترضه) . ولكننا نعتقد عل العكس من ذلك أن تصور وجود مستقل للعالم الخارجى لا يستطيعه آلة التصوير ولا عين الواقعية الساذجة التى يوجد فيها الرجل العادى يمتزج مع الاشياء الخارجية . أما تصور الاشياء الخارجية على أنها مستقلة عني فلا يأتى إلا فى مرحلة متأخرة جداً ، وهى مرحلة الواقعية الفلسفية ، التى أسقطها الدكتور زكى من معالجته ولم يفرق بينها وبين الواقعية الساذجة .

فتصور رجل الشارع للواقع تصور ساذج فوتوغرافي لهذه الأسباب مجتمة، وهذا التصور لا يرجع ، ولا يمكن أن يكون واجعا ، إلى أن يتصور هذا الواقع باعتباره مستقلا عنه ، بل يرجع عل العكس من ذلك تماما إلى أنه يتعذر عليه أن يفصل بين نفسه وبين الواقع ، وهذا يدخل دون شك في دائرة تزم رجل الشارع ، فرجل الشارع تزمّت إلى أبعد الحدود . ومن أجل ذلك يعتقد أنه يكون والأشياء الخارجية شيئا واحداً ، وأنها موجودة فيه أو أنه موجود فيها ولا انفصال لوجوديهما . إنه يتصور دائما — كما يقول بهرسل في كتابه « الأفكار » Los ideas عند وصفه للموقف الطبيعي أو العادي — أنه مع الأشياء ، وأنه يدركها إدركها مباشراً دون أن يناقش وجودها أو وجوده بالنسبة لها لأنها هناك ، أمامه وحسب ، لأنه يكون وإياها حقيقة واحدة أو واقعا واحداً .

وهذه الواقعية الساذجة - واقعية رجل الشارع أو واقعية الموقف العادي - أقرب إلى المثالية منها إلى الواقعية لأن الإنسان في أول عهده بالأشياء لا يستطيع أن يفصل بين وجوده ووجودها ، ويتصور أنه مركز العالم ومركز وجود الأشياء الخارجية ، لا باعتبار أنه يخلع عليها الوجود بل لأنه قائم فيها ومختلط بها . وقد يتصور الإنسان في هذه المرحلة المختلطة أن قوة مجهولة تسيطر عليه وعلى الأشياء ، فتجعلها فيه وتجعله فيها وتمزج بينهما وبينه على نحو لا يستطيع معه أن يميز وجوده ووجودها ، وفي هذه المرحلة تفرض الأشياء الخارجية وجودها على وجود الرجل العادي في واقعيته الساذجة ، ولكن هذا لا يدل مطلقا على أنه يدرك أن الأشياء مستقلة عنه وإنما يدل فقط على أنه آلى التفكير وعلى أن جهده العقلي محدود جداً ، بلغ من ضآلته أن أصبح الرجل العادي في حالة « تقبل ، أو د انفعال ، أمام الأشياء الخارجية وتلاشت أو كادت فاعليته الذهنية ، الأمر الذي يجعله ملتصقا مع الأشياء الخارجية ، مشدود الوثاق بها . متهاككا عليها ولا يسمح لنفسه بمقاومة تأثيرها وانطباعها عليه .

(ب) الابتعاد عن الواقعية الساذجة

ولسكن هذه الثقة العمياء بالعالم الخارجى لا تستمر طويلا. والرجل العادى لا يظل طويلا تأمناً هكدا فى العالم المحسوس لا يشعر بكيان مستقل لنفسه ، ولا يشعر باستقلال وجوده . نقول إن الإنسان لا يظل طويلا غير شاعر باستقلال وجود الأشياء عن وجوده . نقول إن الإنسان لا يظل طويلا فى هذا الاختلاط غير المتميز مع الأشياء إذ سرعان ما يتجه إلى ذاته ، ويقلل من تهاكمه على العالم الحسى الخارجى ، ويرداد شعوره بذاتيته . حينئذ تبدأ مرحلة جديدة يفصل فيها الإنسان بين نفسه وبين وجود الأشياء الخارجية ويشعر بأنه قوة يجب أن يعمل حسابها فى العالم ، وقد يصاحب شعور الإنسان بوجوده المستقل ، شعوره بوجوده مستقل للأشياء الخارجية . وقد يحتاج هذا الشعور الأخير لمرحلة إلى فترة لضج عفى أخرى .

وهناك أسباب كثيرة تدعو الإنسان إلى الشعور بذاتيته وإلى الفصل بين وجوده ووجود الأشياء الخارجية ، فسرعان ما يكتشف الإنسان أنه يخطئ فى إدراكاته الحسية . واكتشافه لخطئه معناه أنه ليس هو الأشياء أو أنه ليس آلة فوتوغرافية تسجل عليها التأثيرات الحسية المختلفة . إن الآلة الفوتوغرافية لا تخطئ ، وهى تسجل الآثار الحسية بأمانة فائقة. ولكن هذه الأمانة مفروضة عليها . ففى أمينه رغم أنفها . إنها تود لو أخطأت . تود لو كانت قادرة على الخطأ ، ولكنها لن تبلغ أبدا ما تريد . إن الخطأ (وكذلك الخطيئة فى ميدان الأخلاق) غيب ملازم للإنسان ولكنه أمل بالنسبة إلى آلة التصوير ، فاكتشاف الإنسان لقدرته على الخطأ اكتشاف لذاتيته وتوكيد لشخصيته وتدحض للقول بأنه نسخة من الأشياء الخارجية .

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الإنسان يكتشف أن إدراكه للأشياء الخارجية قد يختلف عن إدراك الشخص الآخر . ومعنى ذلك أن به شيئاً ما يميزه عن الأشخاص الآخرين ، وأنه يتقبل الآثار الحسية على نحو يفاير تقبل الأشخاص الآخرين لها ، وهذا من شأنه أن يزيد الشعور بذاتيته ويقلل من انصهاره في العالم الخارجي .

وفضلاً عن ذلك فإن الإنسان يكتشف أنه قادر على أن يخضع على الأشياء الخارجية من صور الخيال وتهاويل الأحكام ما ليس فيها ، وهو قادر على أن يعيد إبداع العالم من جديد وإلياسه صورة غير صورته .

كل هذا من شأنه أن يعطيه ثقة هائلة في ذاته ، ومن ثم يبعد عن الانصهار في الأشياء الخارجية ، ويسعى إلى الفصل بين ذاته وبين هذه الأشياء .

وهذا لإيدان بإنتهاء الواقعية المادية الساذجة ويبدء الإنسان مرحلة جديدة من مراحل تطوره الفلسفي ، وهي مرحلة المثالية . وقد تسبق الحركة المثالية مرحلة من الشك : يضع فيها الإنسان وجود الأشياء الخارجية موضع الشك ويعصف بقيمة إدراكاته الحسية .

تبدأ الحركة خجولة محدودة شأنها في ذلك شأن كل الحركات في أول نشأتها .

فقد تصور ديكارت العلاقة بين الذات والعالم والخارجي على أنها علاقة ثنائية ، وفصل بين كل منهما ، وأقام لكل منهما عالماً خاصاً جملته موازياً للعالم الآخر . ولذلك فإننا نرى ديكارت يميز بين نوعين من الجوهر : الجوهر الممتد الذي يملك المكان والجوهر المفكر الذي يملك ذاتاً والذى يقوم بعملات مختلفة مثل التفكير والرغبة والإرادة .

وهذه الثنائية المؤسسة على التوازي بين الذات والموضوع كانت أول رد

فعل قامت به المثالية العقلية ضد الواقعية المادية الساذجة ، ولكن رد الفعل هذا لم يكن مجرد خطوة غير كافية لإرساء قواعد المثالية الصحيحة . وذلك لأن ترك عالم الامتداد في حالة توازن مع عالم الذات قد يؤدي إلى استقلاله عن الذات وعدم الخضوع لسيطرتها .

والمثالية لا تقنع بهذه النظرة المثيبيّة الخجولة إلى عالم الامتداد الحسي ولذلك نراها تحاول أن تعدل من خططها لتدخل العالم المحسوس في حوزتها بدلا من أن تتركه في حالة توازن يوشك فيها أن يفلت من بين يديها . ومن هنا نفهم قيمة الدور الذي لعبه كانت في تاريخ المثالية فقد اتخذت كانت نقطة بدئ من التجربة . والتجربة كما يفهمها عبارة عن العالم المحسوس من حيث أنه خاضع للعقل . ومن حيث أن العقل الباطن له ميثوث فيه .

هذه المثالية الكانتية تمثل قفزة جريئة في تاريخ المثالية كله ، أكدت فيها الذات وجودها على نحو لم يسبق له مثيل . فلم تعد المثالية عل يد كانت تلك المثالية الخجولة التي نجدها عند ديكارت والتي تغطي الهجوم على عالم الامتداد الحسي فتقنع بتركه في حالة توازن مع الذات . ولم تعد كذلك تلك المثالية التي نجدها عند الفلاسفة الإنجليز (لوك ، باركلي ، هيوم) والتي لم تستطع التخلص تماما من العالم المحسوس فتصورت عالم الافكار على غرار عالم الصور الحسية بل أصبحت المثالية على يد كانت مثالية جزئية هجمت على التجربة الحسية كلها لتخضعها للعقل وشروطه ومقولاته . فكانت قد تصور الشروط والمقولات العقلية على أنها باطنة في التجربة ، وذلك لكي يوسع من نطاق الحقل الذي تعمل فيه المثالية .

وأيا ما كان الامر فإن المثالية الكانتية تبدو لنا على أنها الصورة التي أكدت

ففيها الذات نفسها على نحو فريد لم يسبق له مثيل ، وهي من هذه الناحية تقع في الطرف المقابل للواقعية الساذجة ، فإذا كان رجل الشارع في الواقعية الساذجة يثق ثقة عمياء بالأشياء الخارجية فإن كانت يثق ثقة عمياء بالذات التي بلغت من ثقتها بنفسها أن نزلت إلى حقل التجربة الحسية فواجتهه وأقامت فيه ونشرت عليه مقولاتها العقلية فلفته في طياتها لقا .

(ح) الواقعية الفلسفية

واقعيات :

قبل أن نتعرض للواقعية الفلسفية يحسن أن نتناول المعنى الذى تتخذه الواقعية ، عند بعض الاتجاهات الفلسفية وغيرها .

فهناك الواقعية بمعناها المألوف الذى يستخدم فى الحياة استخداماً غير دقيق وغير واضح ، دكن واقعياً : يقولها لك صديقك ويريد بذلك أن يحضرك على أن تستسلم للأمر الواقع ، وأن لا تثور عليه . وأن ترضى به كارهها . ويقولها لك القوى لير غمك على أن تقبل ما يمل عليه من شروط . ويقولها المستعمر للآمم المغلوبة على أمرها ليقتل فيها كل روح للمقاومة ويميت فيها الثورة عليه ، ذا كراً لها قوته وجبروته وجيوشه وأساطيله البحرية والجوية ، والواقعية بهذا المعنى تحمل معنى الخنوع والاستسلام وتقتل فى الفرد والامة الروح الثورية التى يؤكد بها كل منهما وجوده وتدفعه إلى تحقيق إمكانياته وتعينه على الطموح والتقدم فى الحياة . فعندما يقول لنا المفارض القوى أو المستعمر القوى دكونوا واقعيين ، فإن معنى قوله هذا سيكون دالقوا السلاح ، أودكفوا عن المقاومة . هذه الواقعية المرذولة المستسلبة علينا أن نتجنبها ونفتر منها ونقاومها ماوسعنا ذلك .

وهناك كذلك الواقعية الساذجة التى يثق بها رجل الشارع ثقة عمياء . ويسير إليها معصوب العينين . وقد رأينا أن أهم ما يميز هذه الواقعية هو امتزاج الرجل العادى بواقعه على نحو لا يستطيع أن يفصل بين نفسه والواقع وبالتالي ، لا يستطيع أن يشعر بوجود مستقل لنفسه عن الواقع أو بوجود مستقل للواقع عنه ورأينا كذلك أن هذه الواقعية واقعية متزمتة لاتعمل حساباً للخطأ لأن رجل الشارع لا يناقش نفسه الحساب ولا يعتقد أنه يخطئ .

وهناك أيضاً الواقعية البرجماتية ، وقد سبق أن قلنا إن الحقيقة عند الرجل البرجماتي هي تلك التي تقود إلى النجاح في الحياة ، وهي التي ترتبط بالآثار العملية للفعل وهي التي نخدمنا في الواقع العملي . ومن شأن هذا كله أن يقرب الواقعية البرجماتية من الواقعية الساذجة الدارجة .

نومع ذلك فإن الواقعية البرجماتية أرقى من الواقعية الدارجة وأكثر نضجاً منها . فالرجل البرجماتي ليس له غرور الرجل الساذج وتزمتة . وهو يعرف مقدماً بأخطائه ويقدم لنا في هذا السبيل نظرية جديدة للخطأ قوامها القانون القائل بأن القضايا التي ليس لها آثار عملية خاطئة . . هذا فضلاً عن أن البرجماتي لا يقف في سلوكه عند الظاهر من الأمور كما يفعل الرجل العادي وذلك لأنه طموح يريد أن يحقق للإنسان كل ما يفيد في حياته ، ومن أجل هذا فإنه يتخذ لنفسه شعاراً . ليس هذا كافياً تماماً .

Ever not quite

لكن هذه الواقعية البرجماتية ، وهذا نقد سبق أن قلناه — لا تقدم لنا بحثاً إيجابياً عن الحقيقة لأن المعيار الذي تقدمه لنا يصلح لاستبعاد القضايا التي ليست لها آثار عملية من دائرة القضايا الصحيحة . ولكنه لا يرشدنا إرشاداً مباشراً إلى القضايا الصحيحة ، وفضلاً عن ذلك فإن هذه الواقعية لا تفهم من الواقع إلا الواقع العملي الذي يؤدي الخدمة الإنسان في حياته العملية . ومعنى ذلك أن البرجماتي لا يهتم بالواقع إلا بالقدر الذي يفيد له ليسكون متمشياً مع مصلحة الشخصية وحاجاته الفردية . فهو لا يهتم إلا بما يعنيه هو ولا يعترف بحقيقة إلا بما يؤدي إلى تحقيق أغراضه .

ولهذا فإن الأبحاث البرجماتية كثيراً ما تنتهي إلى أنواع مختلفة من المثالية . وهناك كذلك نوع آخر عن الواقعية المتياثيريقية التي تبدأ بأن تضع المطلق في الواقع وتحيل كل ما يطرأ على هذا الواقع من تغير وصيرورة إلى هذا المطلق

وحضوره أو قيامه في كل جزء من أجزاء الكون وفي كل فعل من أفعال الإنسان .
وهذه الواقعية الميتافيزيقية ليست شيئاً آخر إلّا ما أطلقنا عليه المثالية الموضوعية
أو المطلقة . كما عرضنا لها عند هيجل وكما التقى بها في كثير من الفلسفات المسيحية .
ولسنا في حاجة إلى القول بأن هذه الواقعية ليست إلّا واقعية معكوسة لأن الواقع
عندها هو واقع « المطلق » وحده ، من أجل ذلك فهي لا تحمل من الواقعية إلّا
اسمها لأنها في حقيقة الأمر ليست إلّا مثالية متطرفة . إذ أنها لا تؤمن بهذا العالم
إلّا باعتباره مجرد مظهر للحقيقة المطلقة الباطنة فيه .

وهناك أخيراً واقعية ظهرت عند أصحاب الوضعية المنطقية أطلق عليها
برتراند رسل B · Russell (وهو أحد مؤسسي هذا المذهب) اسم الواقعية
التحليلية *realisme Analytique* يعتقد رسل — شأنه في ذلك شأن جميع
الواقعيين — أن وجود الأشياء ليس رهنا بمعرفتها أي أن وجود الشيء مستقل
عن معرفتي له ويتعدى أو يفوق هذه المعرفة . لكن واقعية رسل تتصف بصفة
أخرى ، وهو أنها تحليلية ، فما الذي يقصده رسل بهذه الكلمة ؟ الفلسفة عند رسل
عبارة عن تحليل للألفاظ والقضايا التي يستخدمها العلماء والتي يقولها الناس في
حياتهم اليومية . فليس من شأن الفيلسوف أن يقول للناس خيراً جديداً عن
العالم . وليس من مهمته أن يحكم على الأشياء بل إن مهمته محصورة في تحليل
وتوضيح المعاني والألفاظ والعبارة تحليلًا وتوضيحًا منطقيين ، ومعنى ذلك
أن الوجود الحقيقي عند رسل وأصحاب الوضعية المنطقية ليس هو الوجود الشيئي
أو وجود الموضوعات الشبيهة بل وجود المعاني والماهيات الرياضية أو المنطقية
التي يقوم الفيلسوف بتحليلها . وهذا يؤدي في نهاية الأمر إلى أن يحيل الوجود
الواقعي المتمد في المكان وفي الزمان المكاني إلى وجود مجرد هو وجود الماهيات
الرياضية والمنطقية وهو ما يمثل عند رسل الوجود الواقعي بمعنى الكلمة ، وذلك

لأن الوجود الواقعي في رأيه هو ذلك الوجود الذي لا يتأثر بذاتية الشخص المدرك أو بمعرفته الشخصية . ووجود الماهيات الرياضية والمنطقية من هذا الطراز ، إذ أن المعاني الرياضية والمنطقية لها وجود مستقل عنى تمام الاستقلال. وهذا صحيح . ولكننا نريد أن ننبه هنا فقط إلى أن واقعية هذا العالم المجرد القائم على الماهيات الرياضية المنطقية تختلف عن الواقعية الموضوعية الشبيهة التي يفهمها أصحاب المذهب الواقعي أو أصحاب الواقعية الفلسفية .

الواقعية الفلسفية والثورة على نظرية المعرفة :

قلنا إن الواقعية قامت لتتحد من تأثير الذات ومن تقييد وجود الأشياء بمجملتها على نحو ما ذهبت إليه المثالية الذاتية ، ولعل تأثير المثالية بوجه عام لم يتضح كما انضح في نظرية المعرفة فكان من الطبيعي إذن أن توجه الواقعية هجوماً على نظرية المعرفة .

ونحن نعلم أن نظرية المعرفة تقوم على أن المثالية الذاتية لا تعرف إلا بوسيلة واحدة تجعلنا نتصل بالعالم الخارجى ، وهذه الوسيلة تنحصر عندها في بحث إمكانية المعرفة ورسم الحدود التي يجب أن تقف عندها المعرفة العقلية ، فيلسوف نظرية المعرفة يقول لك : إنك لن تستطيع أن تعرف العالم إلا إذا كنت أولاً على يقين من أن المعرفة نفسها ممكنة ، وهذا معناه بعبارة أخرى أن كل معرفة لا بد أن تسبق ببحث في إمكانية المعرفة .

ولكننا نتساءل الآن مع الواقعيين المحدثين عن قيمة هذا البحث وضرورته. فعندماؤكد أن الماء يغلي لأنى أراه يغلى أمامى فهل استلزم هذا القول منى أن أبحت عن كيفية معرفتى لأن الماء يغلى ، وعن إمكانية معرفتى هذه ، وعن حدود هذه المعرفة الحق أننا هنا أمام قضيتين مختلفتين القضية الأولى تقول :

« الماء يغلى » ، أما القضية الثانی فتقول . « إننى أعرف أن الماء يغلى » . والقضية الأولى لا تفترض شيئاً يتعلق بمعرفة هذه الظاهرة أو بإمكانية معرفتها وإنما تبدأ من الغليان الواقعى للماء ، وتكتفى بذلك . أما القضية الثانية فهى تفترض إمكانية معرفتى لهذه الظاهرة وحدودها وكيفية معرفتى لها . وفيلسوف نظرية المعرفة يبدأ بالبحث فى جميع الافتراضات ويوقف بحسه عليها فيفضل الطريق فى متاهاتها المتشعبة وأروقها المعددة ويبعد بذلك عن الوجود الواقعى .

علينا إذا ألا نتخذ نقطة بدئنا فى البحث الفلسفى من نظرية المعرفة بل من الواقع الطبيعى بما يشتمل من صيرورة أصيلة .

ولم يخطئ أصحاب نظرية المعرفة فقط فى نقطة البدء التى تصوروها فى بحثهم الفلسفى بل فى النتائج التى رتبوها على هذا البدء . ذلك أنهم حصروا العلاقة الغنية الرحبة التى تقوم بين الإنسان والوجود فى العلاقة الفقيرة المحدودة القائمة بين الذات والموضوع . فعلاقة الإنسان بالوجود ليست محصورة فقط كما ظن أصحاب نظرية المعرفة فى تلك الرابطة العقلية التى تصل الذات بالموضوع أو فى تلك الرابطة المنطقية التى تقوم فيها بإسناد صفة أو محمول على موصوف أو موضوع عن طريق فعل الإسناد وهو ما يسميه المناطقة بالرابطة . ذلك لأن العلاقة بين الموضوع المنحمول علاقة ذاتية محضة . وتبدأ وتتم فى نطاق الذات من حيث أن الذات هى التى تضع الصفة أو المحمول كما أن الموضوع الذى تصفه وتصدر حكمها عليه ليس هو الموضوع الواقعى الذى يتعدى الذات ويوجد خارج نطاقها بل هو موضوع ذاتى محض تضعه الذات من زاويتها الخاصة ، وعلى ذلك فقد ذهب الواقعيون إلى أن الموضوعات الواقعية تتعدى كل الوسائل التى تضعها الذات العارفة لتسيطر عليها . ومن الاحتجاف بهذه الموضوعات أن تقتصر نظرنا إليها من خلال الذات العارفة فقط . نخذ مثلاً هذا المصباح الذى أمامى على مكتبى ،

فهل وجود هذا المصباح ينحل فقط إلى مجرد إحساساتى التى تصلنى عنه ، وهل وجوده هو فقط ما أعرفه أنا منه أم أن له وجوداً يتعدى مجرد معرفتى له بحيث أنه يظل موجوداً حتى ولو لم أعرف شيئاً عنه؟ وبعبارة أخرى . هل وجود هذا المصباح محصور فى وجوده المعروف لى أم أن له وجوداً آخر يتعدى هذا النطاق ويوجد مستقلاً عن معرفتى الذاتية له ؟ يجيب الواقعيون على هذا بالإيجاب .

هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فقد تصور الفلاسفة المثاليون وأصحاب نظرية المعرفة العقل تصوراً خاصاً بأن نتجذبوا منه ملكة تنشر على الوجود الواقعى إطارات عامة مطلقة وصيغاً كلية وقوالب مشتركة تنصب فيها الأشياء والأشخاص على السواء دون تفرقة بين هذا وذاك . وقد زعم هؤلاء الفلاسفة أن وجود الأشياء والأشخاص مرهون بوضعها الذى تتخذه داخل الصيغ وتلك القوالب . ولكن الفلاسفة الواقعيين يردون على ذلك قائلين إن الأشياء فى الطبيعة قادرة من تلقاء نفسها - عن طريق علاقاتها بعضها ببعض الآخر - على إحداث تعميمات ، وتشكيلات واقعية يحددها الشعور أو العقل وجاهزة ، أمامه . ذلك لأن قدرة الطبيعة لا تقف عند حد ، ومن الاجحاف بها أن نغمرها حقها وقدرتها ونضيف كل شئ إلى العقل .

أسس المذهب الواقعى أو النيورينالزم :

المذهب الواقعى الجديد أو النيورينالزم الذى ظهر فى الولايات المتحدة الأمريكية فى أوائل هذا القرن ، هو أحد المذاهب الواقعية تذكره هنا على سبيل المثال فقط ، لتقديم للقارئ إحدى الصور التى ظهرت فى تاريخ الفلسفة لمذهب الواقعية .

في يوليو عام ١٩١٠ نشرت من الفلاسفة الأمريكيين منشوراً هاماً أعلنوا فيه دستورهم الذي ضم مبادئهم الواقعية . وقد أطلقوا على مجموعة مبادئهم هذه اسم « النيوراليزم » ونشروا عام ١٩١٢ كتاباً بهذا الاسم « The New — Realism » يضم أبحاثهم الواقعية وهؤلاء الفلاسفة الستة هم :

(1) Edwin b. Holt (2) Walter T. Marvin (3) William P Mont.
agão (4) Ralph b. Perry (5) Walter b. pitkin (6) Edward G.
Spaulding .

وفي هذا الوقت بعينه كان الفيلسوف الانجليزي صمويل الكسندر Samuel Alexander يتابع من جانبه نشر مقالاته وأبحاثه الواقعية حتى توجها عام ١٩٢٠ بكتابته الرئيسي «المكان والزمان والالوهية» "Space, Timen and الالهية"
Doity.,

وعلى الرغم من وجود خلافات دقيقة بين صمويل الكسندر وبين الفلاسفة الأمريكيين أصحاب النيوراليزم ، وعلى الرغم من وجود خلافات بين هؤلاء الأمريكيين الستة بعضهم والبعض الآخر ، على الرغم من هذا فإننا سنحاول هنا تلخيص الاسس التي يقوم عليها المذهب الواقعي الجديد خاصة فيما يتعلق بنقد نظرية المعرفة ، الأمر الذي اهتم منا به بصقة خاصة في هذا الكتاب ، وفيما يلي بعض الاسس المشتركة بين أصحاب المذهب الواقعي الجديد .

١ — على العقل أن يخفف من ادعاءاته ويضيق من دائرة الحقوق التي منحها لنفسه على مر العصور. والواقعيون لا يطالبون بإلغاء العقل ولا يجعلون منه مجرد نسخة للظواهر الطبيعية أو محاكاة لها ، كما يقال عادة . وإنما لا يوافقون فقط على أن يجعلوا العقل يحتكر هذه السلطات الواسعة التي خولها لنفسه ، ويفضلون أن يقوم العقل بتوزيع هذه السلطات بينه وبين الطبيعة أو بينه وبين الأشياء والظواهر في الطبيعة ويدكر الواقعيون في هذا الصدد أن العقل يكف عن نشاطه في فترات

كثيرة، ومع ذلك فإن وجود الأشياء أو الظواهر لا يتأثر بهذا . وفضلاً عن ذلك فالعقل يخطئ . واكتشافه لخطئه المتواصل لابد أن يكون قد أقنعه على مر العصور بأن كلمته ليست دائماً هي العليا .

٢ — وجود الأشياء ليس رهنًا بمعرفتها . وذلك لأننا يجب أن نفرق في الشيء أو في الظاهرة بين الجزء البسيط الذي تستطيع الذات العارفة أن تلم به وبين وجود الشيء أو وجود الظاهرة الذي يفوق ما نعرفه منها ومعنى ذلك أن هناك صلة بين الشيء موضوع المعرفة وبين الذات العارفة ، ولكن هذه الصلة لا تتعدى حدود المعرفة إلى الوجود أعني أن الشيء لا يعتمد على الذات في وجوده .

٣ — وجود الشيء ليس قائماً في مجرد إدراكه كما ذهب إلى ذلك باركلي كل ما نستطيع أن نقوله في هذا الصدد أن إدراك الشيء هو إدراكه *Percipi est percipi* . ومعنى ذلك أن فعل الإدراك لا يؤثر إلا في الشيء باعتباره مدركاً لا في وجود هذا الشيء بصفة عامة مع ملاحظة أن هذا الوجود يفوق الوجود المدرك .

هنا وينقسم الواقعيون إلى قسمين : أصحاب الواقعية الجوريدية *New-Realism* وأشهرهم رالف بارتون برى *Ralph Barton Perry* (ولد عام ١٨٧٦) ، وأصحاب الواقعية النقدية *Critical realism* وأشهرهم جورج سانتايانا *George santayana* (١٨٦٣) .

رأى رالف بارتون برى أن العقل محايد ، ومعنى ذلك أن حضور العقل في عملية الإدراك أو المعرفة لا يؤثر في الشيء المدرك أو المعروف ويؤدي هذا أيضاً إلى أن وجود الشيء داخل العقل أو في باطنه لا يختلف مطلقاً عن وجوده خارج العقل ، ويذهب برى أيضاً إلى أن العقل يستطيع أن يدرك إدراكاً مباشراً الوجودات المادية ويتصل بها دون أن يؤثر فيها أى دون أن يغير من وجودها الواقعي .

أما جورج سانتيانا فقد رأى أن العقل — نظراً لطبيعته الروحية — لا يستطيع أن يتصل اتصالاً مباشراً بالوجودات المادية ، فلا بد إذن أن يكون اتصاله المباشر بماهيات تمثل عند الشخص المدرك رموزاً وعلامات تصلة بالوجودات المادية فهذه الماهيات تمثل إذن حلقة وسطى بين العقل وبين الوجودات وهي تمثل حقلاً لامادياً لا بد أن يعبره الشخص المدرك ليرى بعد ذلك الوجودات المادية من خلاله . حقاً إن وجود الوجودات المادية لن يتأثر بعد عبور حقل الماهيات ، لأن العقل بما يدركه من ماهيات لا يستطيع تغيير مجرى الطبيعة ووجوداتها المادية . ولأن الطبيعة علة فاعلية لذاتها ولا تخضع لعلة أخرى ، ولكن عبور هذا الحقل من الماهيات أمر ضروري لقراءة الطبيعة . فمن خلال حقل الماهيات تبدو الوجودات المادية ويصبح إيمان الإنسان بها إيماناً راسخاً شبيهاً بذلك الإيمان الحيواني الأعمى الذى يجعل الحيوان يعتقد بأن إدراكه الداخلى صورة من العالم الخارجى . وهكذا ، فمن طريق هذا الحقل من الماهيات يستطيع العقل — على الرغم من أنه جزء من الطبيعة وقائم فيها — أن يخلق لنفسه فى داخل الطبيعة المادية ذاتها ميداناً لامادياً ، قائماً على الرموز والعلاقات ، أشبه شئاً بعالم الطفل ويكون حلقة الاتصال بين الطبيعة وبينه .

والخلاف بين برى وسانتيانا قائم — كما نرى — فى أن الأول يرى أن العقل يدرك إدراكاً مباشراً الوجودات المادية فى حين أن الثانى يذهب إلى أن إدراك العقل للوجودات المادية إدراك بالواسطة عن طريق الماهيات ولكن كلا منهما يتفق مع الآخر فى أن العقل لا يستطيع تغيير الوجود المادى وفى أن وجود الشئ ليس قائماً فى مجرد إدراكه كما يدعى المثاليون .

ولكن الخلاف الخطير بينهما — وهو الخلاف الذى جعل من الواقعية النقدية نقداً للواقعية الجديدة — قائم فى نظرة الواقعية الجديدة إلى العقل باعتباره محايداً ، وفى نقد الواقعية النقدية لهذه النظرة ، فإذا كان محايداً فسيترتب

على ذلك أنه لن يكون ثمة خلاف بين الموضوع الذى فى العقل والموضوع القائم خارجه ، فى العالم الخارجى . وهذا ينتهى بنا إلى أن نتخلص من وجود العقل ، أو الشعور أو معتبره غير موجود ، طالما أن وجوده لا يؤثر فى عملية الإدراك ، وهذه نظرة « واحدة » فى المعرفة ، تحل محل النظرة الثنائية التى تفصل بين الشعور والموضوع أو بين الوجود فى الذهن والوجود خارج الذهن . ولكن هذه النظرة الواحدة فى المعرفة لا تستطيع أن تفسر لنا الخطأ ، إذ لو كان تأثير العقل معدوما حقا فى عملية الإدراك ، فكيف نفسر إذن أن ثمة إدراكا خاطئا ؟ هنا وتقدم « الواقعية النقدية » نقدها للنظرة الواحدة فى المعرفة ، وتفضل عليها العود إلى الثنائية القديمة بين العقل والأشياء .

٤ — وينتج من ذلك أن وجود الشيء مستقل عن الذات ، وهذا هو ما يسميه الواقعيون تفوق الموضوع *su insconlance* وليس معنى الاستقلال هنا أن ثمة حداً فاصلاً بين الموضوع والذات بل معناه فقط أن الذات لا تؤثر فى وجود الشيء باعتباره موجوداً متقوماً فى الخارج ، إن الذات تتصل بالموضوع اتصالاً ما ولكنها لا تؤثر فى وجوده .

٥ — لا تعتمد معرفتنا للشيء على العقل وحده إذ أن موضع الشيء بالنسبة إلى ما يحيط به من أشياء أخرى فى المكان والإطار الموضوعى الذى يظهر به فى الوجود الواقعى أو فى الكون وانتمائه إلى « مجموعة » معينة من الأشياء ، كل هذا يؤدى إلى توضيح الموضوع بالنسبة لنا ، وهذا التوضيح لم يكن للعقل نصيب فيه على الإطلاق .

وقد انتهى هذا الأمر بالواقعيين إلى القول بأن الشيء الواحد قد يوجد باعتباره « فكرة » وقد يوجد باعتباره شيئاً محاطاً بأشياء أخرى . فهذه المائدة التى أمامى ، عندما أناقش علاقتها بالذات العارفة أو استقلالها عنها فإننى لأناقش إلا المائدة — فكرة ، أو فكرة المائدة ، ولكنى عندما أوجه نظرى إلى

وجود هذه المائدة أمام هذا الكرسي الذى أجلس عليه ومستندة على هذا الحائط، فأنى أناقش فى هذه الحالة الوجود الواقعى للمائدة، وفى هذا قضاء على الشائبة التقليدية بين الذات والموضوع. إذ أننا قد رأينا أن المائدة قد توجد لا باعتبارها موضوعا للذات العارفة أو فكرة لها، وهذا الوجود الثانى للمائدة لا يختلف عن وجود المائدة باعتبارها فكرة.

أعنى أن المائدة التى تظهر لنا باعتبارها فكرة هى نفس المائدة التى تظهر لنا بحاطة بالأشياء الأخرى التى تحدد وتوضح وجودها. فليس هنا مائدتان : مائدة خارج العقل أو الذات ومائدة داخله أو فيه، بل هناك مائدة واحدة فقط، وهذه النظرة إلى الأشياء هى ما يعبر عنه أصحاب النيوريايزم — أو على الأقل الجناح اليسارى منهم — بالواقعية التصويرية *representive Realism* وهذا فى مقابل النظرة التمثيلية أو التصويرية *Representive* فى نظرية المعرفة.

ويؤدى هذا كله إلى أن الواقعيين قد ذهبوا إلى أن الأشياء تتمتع بوجود غير خاضع للذات وفضلا عن ذلك فإن هناك من الماهيات والعلاقات الرياضية ما لا يتأثر بوجودها بالعقل أو الشعور فإذا ما قلنا : $7 + 5 = 12$ فإن هذه العلاقة تتحدد بطبيعة العدد 5 وبطبيعة العدد 7 فقط، ولا نستطيع أن ندعى مطلقا أن وجود العلاقة أو الرابطة 12 ما بين الرقمين 7، 5 متأثر بالشعور العقلى أو بطبيعة الإدراك العقلى، ووجود الماهيات العقلية والرياضية فى حالة استقلال عن الشعور العقلى قد أدى بالواقعيين إلى إفراد وجود خاص بها؛ هو ما أطلقوا عليه (وجود الجواهر المعقولة) *subsistence* وذلك فى مقابل الوجود الشئى *existence* ونلاحظ أن كلا الوجودين يمثلان عند الواقعيين وجوداً مستقلاً عن الذات ونلاحظ كذلك أن قول الواقعيين بوجود جواهر معقولة فيه بعث لأقوال أفلاطون فى الصور باعتبارها جواهر معقولة قائمة فى عالم مستقل بها.

٦ — نظرية المعرفة لا تسكوّن إلا فصلا واحداً من كتاب الوجود ومعنى

ذلك أننا يجب ألا نطلق الاثنين باعتبار أنهما يدلان على مدلول واحد ، وهذا يدل على تحرر الميتافيزيقا من نظرية المعرفة .

٧ — يلخص أحد الفلاسفة الواقعيين الانجليز وهو توماس ريد Thomas Reid (١٧١٠ — ١٧٦٩) مؤسس المدرسة الواقعية الاسكتلندية — يلخص الحقأ الرئيسي للمذهب المثالي فيما يلي : فالمثالية بوجه عام هي التي تحيل وجود الأشياء إلى مجرد إحساساتنا الذاتية بها (بهذا قال ديكارت ولوك وباركلي وهيوم) ومعرفتنا بالأشياء تنحصر عند المثاليين في هذه الاحساسات الذاتية التي تكونها داخل نفوسنا أو داخل عقولنا عن الأشياء ، ولكن ريد يعترض على هذا فيقول : إن إحساساتنا الذاتية التي تكونها عن الأشياء لا توصلنا إلى معرفة هذه الأشياء فشعوري أو إحساسى بالضوء الأحمر واللون الأحمر (في حالة وجود نار مشتعلة أمامي) لا يكفي لي جعلني أعرف أن الذي أمامي نار ، وإنما يجب أن تكون احساساتنا هذه مصحوبة بحكم أحكم به على أن هذا الشيء الذي أمامي ويؤدي الى مختلف هذه الأحاسيس في داخلي هو نار ، فالمعرفة إذن ليست في الإحساسات الذاتية التي أكونها بالنسبة إلى الأشياء بقدر ما هي في الحكم الذي أصدره عليها ، والحكم لا يتعلق بإحساسى الذاتى بالنسبة إلى الشيء بل يتعلق بتجربتي الخارجية ، فالمعرفة إذن ليست قائمة في الإحساسات الذاتية بل في التجربة الخارجية التي يدور حولها حكمى على الأشياء .

فالحكم إذن في رأى توماس ريد يرتبطنا بالشيء الواقعى وينقلنا إليه ، وهذا شبيه بقول أحد الفلاسفة الوجوديين المعاصرين ، وهو هيدجر في الحكم : فهيدجر يرى أن الحكم ليس مجرد علاقة بين موضوع ومحمول بقدر ما هو إشارة إلى واقعية الشيء الذي أمامي . فعندما أحكم بأن (المائدة مستديرة) فإننى لا أقوم هنا بمجرد حمل صفة الإستدارة على المائدة وبذلك يكون نشاط العقل محصوراً في الداخل بل أتجه بذهنى إلى المائدة التي أمامي فألاحظ أنها مستديرة في الواقع .

٨ — الفيلسوف المثالي يريد أن يربط وجود الأشياء بعقله دائماً وهو في ذلك يعبر عن أفائية متطرفة ويسميتها R. B. perry بمقولة الأنانية - The ego centric predicament ، وإليك معناها :

إن جميع الأشياء عند المثاليين موضوعات للمعرفة ، أى موضوعات معرفة لنا ، وبالتالي فهم يستلزم وجود شخص عارف أو ذات عارفة ، وهذا يدل على اعتماد الأشياء على الأشخاص المدركة ويدل كذلك على أننا لا نستطيع أن نلغى وجود الذات أو الشخص في عملية الإدراك ، ولكن عدم استطاعتنا إلغاء الذات في إدراك الأشياء لا يثبت مطلقاً — على عكس ما يظن المثاليون أن الأشياء غير قادرة على أن توجد بمفردها دون الشعور ، ومعنى ذلك أن الأشياء قد تكون موجودة في حالة عدم إدراكها . إن كل ما يستطيع المثاليون إثباته هو أننا في حالة إدراكنا للأشياء لا نستطيع أن نزل وجود الشعور . ومعنى ذلك أننا لا نستطيع أن نحكم بأننا ندرك هذا الشيء أو ذاك إلا إذا كان هذا الحكم متضمناً من تلقاء نفسه وجود الشعور أو حضوره أو مصاحبته للشيء المدرك . ولكن هذا لا يعنى بالضرورة — وهذا هو النقد الذى يوجهه الواقعيون إلى المثاليين — أن الشعور ملازم دائماً لوجود الأشياء — كما يدعى المثاليون . والمثاليون في قولهم هذا أنايون ومحبون لذواتهم ويتخذون من الذات مركزاً تدور فى فلسفة الأشياء إذ أنهم لا يريدون فقط أن يقرروا حضور الذات فى عملية الإدراك ومصاحبته للشيء المدرك بل يريدون أيضاً أن يستنتجوا من ذلك مصاحبة الذات لوجود الأشياء بوجه عام ، سواء فى حالة إدراكها أم لا . وهذا يفسر لنا مرة أخرى مهاجمة الواقعيين لباركلى فى قوله بأن وجود الشيء هو إدراكه وقولهم على العكس من ذلك إن إدراك الشيء هو إدراكه بحسب .

٩ — العالم فى نظر الفيلسوف الواقعى عالم كثرى . ومعنى ذلك أن الواقعى لا يريد أن يضحى بكثرة العالم الاصلية فى سبيل مبدأ الوحدة : سواء : أكان هذا المبدأ هو الذات العارفة أو الأنا الشارطى أو كان مبدأ سامياً يرد إليه الأمر كله .

١٠ — الفيلسوف الواقعى لا ينظر — خلافا لما يذهب إليه المثالى — إلى المكان والزمان باعتبارهما إطارين يضمهما العقل ليشكل بهما المحسوسات بل ينظر إليهما على العكس من ذلك على أنهما قائمان فى التجربة لا فى العقل . ومن ناحية أخرى فإن الواقعى لا يفصل بين المكان والزمان ، ولا يجعل المكان خاصا بالاحساس الخارجى والزمان خاصا بالاحساس الباطنى كما ذهب كانط مثلا ، ولا يرد المكان إلى الزمان الباطنى كما يذهب إلى ذلك برجسون فى بعض كتبه . الفيلسوف الواقعى لا يفعل هذا ولا ذاك ويفضل أن يربط الزمان بالمكان وينظر إلى المكان على أنه مكان متزمن ، يثبت الزمان فى كل أجزائه . وفى هذا ، نجد الواقعى متمشيا مع أحدث النظريات العلمية وهى نظرية النسبية القائمة على الربط بين اللحظة الزمانية والنقطة المكانية فى كل فعل من أفعال الإدراك .

محتويات الكتاب

المصنعة

١٩ — ٥٠

تقديم الطبقات

مقدمة ١ — تعريفات، مفروضة . ٢ — الموقف الفلسفي .

٣ — خطوات الموقف الفلسفي . ٤ — علاقة الفلسفة بالعلم
(خطوات المنهج العلمي) ٥ — علاقة الفلسفة

٥٧ — ٢٢٠

بالدين

الباب الأول

٦٤ — ٥٩

تصنيف العلوم الفلسفية

الباب الثاني

١١٣ — ٦٥

المتافيزيقا أو مبحث الوجود

٨٠ — ٦٧

تهديد

٩١ — ٨١

الفصل الأول : إمكان قيام ما بعد الطبيعة

١١٣ — ٩٢

الفصل الثاني : نماذج من مشاكل الوجود

١٠١ — ٩٥

١ — مشكلة الوحدة والمكثفة

١١٣ — ١٠٢

٢ — مشكلة الله

الباب الثالث

٢٦٣ — ١١٥

المعرفة

الصفحة

١١٧ — ١٣١

الفصل الأول : إمكان المعرفة

(١) النزعة التوكيدية الايقائية .

(ب) الشك المذهبي (ح) الشك المنهجي .

١٣٣ — ٢١٧

الفصل الثاني : الطرق الموصلة إلى المعرفة

(١) المعرفة العقلية (ب) المعرفة الحسية

(ح) الحدس (د) الفعل البرهاني

(هـ) التجربة الوجودية (و) الماركسية

(ز) مفهوم الحقيقة في الثقافة الإسلامية .

٢١٩ — ٢٦٣

الفصل الثالث : طبيعة المعرفة

٢٢٢ — ٢٣٤

١ — المثالية

المثالية المفارقة عند أفلاطون .

المثالية الذاتية : المذهب اللامادي عند باركلي —

المثالية النقدية أو الشارطة .

عند كانت — المثالية الموضوعية عند هيغل .

٢٣٥ — ٢٣٩

٢ — فلسفة بين المثالية والواقعية

(فلسفة الظاهريات أو الفينومينولوجيا)

٢٤٠ — ٢٦٣

٣ — الواقعية

الواقعية الساذجة — الواقعية الفلسفية .

النيوريالزم .

مطبعة العمرانية للأوفست
٤٨. شارع زهران بالعمرانية الغربية
العمرانية الغربية - جيزة
ت : ٥٣٧٥٥٠

